



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Œuvres complètes de Kant, traduites en français avec des Introductions analytiques et critiques.

Sept volumes ont déjà paru (Paris, 1846-1854), comprenant, outre la *Critique du Jugement*, tout l'ensemble de *la morale* de Kant.

La Critique de la raison pure paraîtra prochainement.

Considérations destinées a rectifier les jugements du public sur la Révolution française précédées de la Revendication de la liberté de penser auprès des princes de l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici (1793), par Fichte, traduit en français, avec une Introduction du traducteur. Paris, 1859, 1 vol. in-8°.

Les Martyrs de la libre pensée. Genève, 1862, 1 vol. in-12.

Napoléon et son historien M. Thiers. Genève, 1865, 1 vol. in-12.

Pour paraître prochainement :

La Morale dans la Démocratie, cours public professé dans la salle du Grand Conseil de Genève.

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

PAR

M. JULES BARNI

Professeur à l'Académie de Genève.

TOME PREMIER

INTRODUCTION.

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE. — MONTESQUIEU.

VOLTAIRE.

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

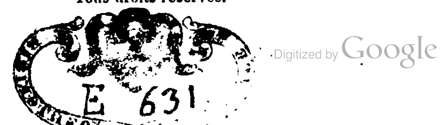
Rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres — Hipp. Baillière, 219, Regent street.

New-York — Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 18.

1865



AVANT-PROPOS.

Appelé en 1861 à donner un cours public à l'Académie de Genève, en attendant l'enseignement ordinaire dont j'y devais être chargé, je ne crus pas pouvoir choisir un meilleur sujet que l'histoire des idées morales et politiques au dix-huitième siècle. L'intérêt avec lequel ce cours fut suivi par mon jeune auditoire, composé en partie d'étudiants français, me donna l'idée de le publier : j'espérais que ce même intérêt qu'il avait excité chez mes auditeurs, il le retrouverait encore parmi le public des lecteurs, surtout des jeunes lecteurs, ou de ceux dont l'âme est restée jeune ; et je commençai aussitôt à le rédiger. Malheureusement ce n'est

que cette année qu'il m'a été possible, grâce à M. Germer Baillière, d'en effectuer la publication; mais, en revoyant mes leçons après ces quatre ans écoulés, je les ai jugées tout aussi utiles à publier aujourd'hui qu'à cette époque, et je n'ai même rien trouvé de mieux à faire que de les laisser telles qu'elles avaient été prononcées, sauf rédaction, en 1861. Je prie seulement le lecteur de ne pas chercher dans ce livre autre chose qu'un cours, et dans ce cours autre chose qu'un enseignement destiné à des jeunes gens. Aussi est-ce surtout aux jeunes gens que je l'adresse.

Je prie aussi le lecteur de ne pas se méprendre sur l'objet que j'ai eu en vue, mais que le titre un peu général auquel j'ai dû m'en tenir n'exprime pas d'une manière suffisamment précise. Ce que j'ai surtout voulu faire, c'est de tracer, sous la forme d'une revue vivante des principaux penseurs du dix-huitième siècle, une sorte d'inventaire raisonné des idées morales et politiques qui se sont produites alors avec tant d'éclat et ont préparé la ré-

novation sociale entreprise par la Révolution française, mais qui depuis, par l'effet d'une réaction funeste, ont été systématiquement dépréciées, quand elles n'ont pas été hypocritement invoquées et perverties. Je me suis proposé par là deux choses : d'une part, de réparer, avec une reconnaissance en quelque sorte filiale, mais aussi avec une entière liberté d'appréciation, une injustice historique trop répandue ; et, d'autre part, de rappeler aux nouvelles générations les grands principes que le dix-huitième siècle nous a légués, et qui, complétés ou au besoin rectifiés, doivent former comme l'évangile social des temps nouveaux. Puissent-elles, en se retrempant à ces sources vives où je les convie, y retrouver un peu de la vigueur qui nous est nécessaire pour relever l'œuvre de nos pères et la couronner dignement !

Un second volume, qui comprendra Rousseau, Diderot et d'Alembert, suivra de très-près celui-ci. Là s'arrête le cours public que j'ai professé en 1861 ; mais, si mes lecteurs désirent la continua-

tion de ce travail, il ne me sera pas difficile de la leur offrir plus tard, car j'en ai fait, dans les années suivantes, l'objet de mon enseignement ordinaire à l'Académie de Genève, et je l'ai ainsi poursuivie jusqu'au seuil de la Révolution française, c'est-à-dire jusqu'à son terme.

JULES BARNI.

Genève, 1er juillet 1865.

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

PREMIÈRE LEÇON.

INTRODUCTION.

IDÉES MORALES ET POLITIQUES PROPRES AU XVIIIe SIÈCLE.

Diverses manières de traiter l'histoire : Histoire *narrative*, histoire *philosophique*, histoire *des idées*.— Que le XVIIIe siècle est précisément le *siècle des idées*. — Les idées *morales et politiques* sont celles qui dominent à cette époque ; elles se constituent à l'état de sciences indépendantes. — Comment le XVIIIe siècle se distingue, à cet égard, du moyen âge et du XVIIe siècle. — Revue des principales idées propres au XVIIIe siècle : elles dérivent toutes du principe de l'*humanité*. — Caractères du XVIIIe siècle : c'est le siècle *philosophique* par excellence, mais sa philosophie a été surtout *pratique* et *militante ;* ses *résultats* ou ses *efforts*.

Messieurs,

Mon premier devoir en commençant ce cours est de remercier le conseil d'État et l'Académie de

Genève de l'hospitalité qu'ils veulent bien m'accorder. C'est pour moi un grand bonheur de retrouver, sur ce libre sol de la Suisse, un usage de la parole qu'en France la chute de la liberté m'a depuis longtemps interdit. Je suis fier aussi d'être appelé à le reprendre dans une Académie si justement fameuse, dont l'origine rappelle l'affranchissement même de l'esprit humain, et qu'ont illustrée tant d'hommes éminents. Je ne pouvais souhaiter un plus noble asile.

Pour mieux répondre à l'honneur qui m'est fait, j'ai cherché le sujet le plus digne du lieu où j'ai à parler; et, en fixant mon choix sur l'histoire des idées morales et politiques au XVIIIe siècle, j'ai pensé qu'indépendamment de l'intérêt général et de l'utilité qui s'y attachent, ce sujet avait pour vous une saveur toute particulière. Étroitement liée à l'histoire de la Réforme, dont elle a été un des plus ardents foyers au XVIe siècle, Genève ne l'est pas moins à celle de cette autre rénovation qu'a entreprise le XVIIIe siècle. Des deux plus grands organes de cette révolution sociale, elle a donné l'un au monde, et c'est sur les bords de son beau lac que l'autre est venu chercher la liberté lont il avait besoin pour accomplir sa mission.

....C'est sur ses bords heureux
Qu'habite des humains la déesse éternelle,

L'âme des grands travaux, l'objet des nobles vœux,
Que tout mortel embrasse, ou désire ou rappelle,
Qui vit dans tous les cœurs, et dont le nom sacré
Dans les cours des tyrans est tout bas adoré,
La liberté (1).

La liberté, c'est elle aussi que moi, l'un de ses plus humbles, mais de ses plus constants adorateurs, j'y viens chercher à mon tour.

Il y a diverses manières de traiter l'histoire.

D'abord l'histoire anecdotique ou *narrative*, celle qui prend pour devise cette maxime : *Scribitur ad narrandum*. Cette sorte d'histoire est loin d'être sans intérêt : elle nous fait connaître les particularités de la vie humaine, les mœurs et les caractères des hommes dans les différents âges, leurs vertus et leurs vices, leurs succès et leurs revers ; je ne parle pas ici du malin plaisir qu'on y cherche trop souvent, mais de l'intérêt qui s'attache à tout ce qui est humain. Il en ressort aussi, indirectement, une leçon pratique et morale : elle nous apprend à connaître les hommes, et elle nous excite au bien ou nous dégoûte du mal par les modèles éclatants ou les repoussants exemples qu'elle nous met sous les yeux. Elle

(1) Voyez l'épître composée par Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève, en mars 1755.

est souvent, à cet égard, ce qu'était pour les jeunes Spartiates le spectacle des esclaves ivres.

L'histoire *philosophique* se propose d'*expliquer* les événements, et elle en cherche la raison, soit d'abord dans les mœurs des peuples et dans leurs institutions, comme l'ont fait dans l'antiquité Polybe, au XVIe siècle Machiavel, au XVIIIe Montesquieu et Voltaire ; soit ultérieurement dans le climat, comme l'a fait aussi Montesquieu ; soit enfin dans la race, comme on le fait aujourd'hui, peut-être beaucoup trop.

Il est une sorte d'histoire qui va plus loin encore : elle remonte aux *idées* que représentent ces institutions et ces mœurs (voire même ces races), ou qui, les dépassant, tendent à les transformer. C'est ici l'histoire *philosophique par excellence*, car il n'y a rien au-dessus des idées : en elles réside la raison dernière des événements. L'histoire ainsi envisagée se rapproche de l'*histoire de la philosophie ;* mais elle en diffère en ce que, tandis que celle-ci est surtout l'histoire des théories scientifiques et abstraites auxquelles ont donné lieu les questions qui composent la philosophie, la première a un caractère à la fois plus général et plus concret.

C'est de cette manière que je veux traiter l'histoire du XVIIIe siècle. Or ce siècle est précisément celui qui se prête le mieux à cette sorte d'histoire,

car c'est celui où les idées se dégagent avec le plus de netteté et d'éclat : c'est proprement le *siècle des idées*. Jusque-là l'humanité avait vécu sans trop chercher à se rendre compte de ses actes et à remonter aux idées qui devaient la diriger; à cette époque, elle sort comme d'un long sommeil, et elle commence à prendre conscience d'elle-même. Elle substitue alors ou tend à substituer le *libre examen* à la foi aveugle, la *lumière* aux ténèbres, la *raison* à la barbarie. Aussi le XVIII[e] siècle s'est-il appelé justement le *siècle de la critique*. « Notre âge, s'écrie Kant, au début de la *Critique de la raison pure* (1781), est vraiment l'âge de la critique : rien ne peut échapper à son tribunal, ni la religion avec sa sainteté, ni la législation avec sa majesté. » Il s'est appelé aussi, non moins justement, le *siècle des lumières*, ou encore le *siècle de la raison*. Siècle de la critique, siècle des lumières, siècle de la raison, toutes ces expressions sont synonymes, et toutes reviennent à celle-ci : le siècle des idées.

Mais quelles sont les idées qui dominent particulièrement au XVIII[e] siècle ? Celles-là mêmes que j'ai prises pour sujet de ce cours : les *idées morales et politiques*. J'entends par là surtout les idées qui se rapportent aux *relations* des hommes entre eux, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, les idées relatives à la vie sociale en général; car quant à la

morale individuelle, par des raisons qu'il est aisé d'apercevoir, et que j'aurai plus tard occasion d'indiquer, elle est le plus souvent laissée dans l'ombre. Le but du travail qui s'accomplit alors dans les esprits est de réformer la société, ses institutions et ses mœurs, sur le modèle des idées de la raison.

Pour ce qui est des idées religieuses, si la philosophie du XVIIIe siècle n'est pas tout entière aussi sceptique ou aussi hostile qu'on le lui a souvent reproché, il faut reconnaître que de ce côté un grand changement s'est opéré dans les esprits. Sans parler de la guerre faite aux religions *positives*, les idées religieuses, même dans ce qu'elles ont de naturel et de rationnel, sont repoussées par un grand nombre de philosophes, soit comme de dangereuses chimères, comme des rêveries funestes au bonheur des hommes (Diderot, d'Alembert, d'Holbach, Helvétius, toute l'école matérialiste), soit au moins comme des hypothèses transcendantes (école sceptique); et ceux qui les acceptent et les défendent, dans leur forme philosophique, comme Voltaire, Rousseau, Kant et toute l'école déiste, ceux-là les distinguent soigneusement des idées morales et politiques, qu'ils s'appliquent à établir dans toute leur indépendance. Ils ne cherchent plus dans les premières le *fondement*, mais le *couronnement* des secondes. L'ordre est interverti : on ne descend plus de la religion à la

morale, mais on remonte de la morale à la religion. Kant est la plus haute expression de cette révolution philosophique, qui a elle-même ses racines dans la Réforme. La morale et la politique essayent donc alors de se constituer à l'état de sciences indépendantes. Grande nouveauté dans le monde !

Au moyen âge, à cette époque où la philosophie était, comme on disait alors, la *servante de la théologie*, ou, pour mieux parler, l'esclave de la théocratie, la morale et la science politique étaient subordonnées au dogme et à l'Église, organe et gardienne du dogme. Voyez Bossuet ! Je puis bien le citer ici ; car, malgré son cartésianisme, il est toujours l'homme du moyen âge ; Bossuet n'admet point qu'il puisse y avoir une *morale philosophique* (1), et sa *politique* est tout entière *tirée de l'Écriture sainte* (2). Comme tout le reste, mais plus que tout le reste, la politique et la morale se déduisaient de

(1) « Pour la doctrine des mœurs, nous avons cru qu'elle ne se devait pas tirer d'une autre source que de l'Écriture et des maximes de l'Évangile, et qu'il ne fallait pas, quand on peut puiser au milieu d'un fleuve, aller chercher des ruisseaux bourbeux. » (*De l'instruction de Monseigneur le Dauphin, fils de Louis XIV, au pape Innocent XI.*)

(2) « Nous découvrons les secrets de la politique, les maximes du gouvernement et les sources du droit dans la doctrine et dans les exemples de la sainte Écriture. » (*Ibid.*) Voyez aussi l'ouvrage même dont Bossuet indique ici l'esprit.

la religion établie; pour elles, par conséquent, nulle indépendance possible. Au XVIIIe siècle, au contraire, elles se sécularisent et cherchent à s'affranchir, non-seulement de l'Église catholique, mais de tout dogme positif et même de tout système métaphysique.

Par là le XVIIIe siècle se distingue, non-seulement du moyen âge, mais du XVIIe siècle lui-même.

La philosophie de Descartes, qui est la grande philosophie du XVIIe siècle, a surtout un caractère *métaphysique spéculatif*. L'idée (rationnelle) de Dieu en est, non sans doute le point de départ, mais le principe fondamental. Cette idée est la clef de voûte de tout l'édifice: sans elle tout s'écroule, toute certitude s'évanouit (1). Descartes met d'ailleurs de côté, comme dans une arche sainte, les *vérités révélées*, et il se garde bien de toucher à la science politique (2). La morale elle-même ne figure nulle part

(1) « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait. » (*Discours de la méthode*, quatrième partie.)

(2) « C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation, et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle

dans l'ensemble de sa philosophie (1). Nulle chez lui, elle est encore bien incomplète dans Leibniz, ce grand réformateur du cartésianisme; et, si elle retrouve une large place dans la philosophie de Malebranche et dans celle de Spinosa, elle reste aussi chez eux comme une dépendance de leur métaphysique particulière (2). Au XVIIIe siècle la philosophie, de spéculative qu'elle était, devient surtout pratique; de transcendante, elle se fait humaine. Elle aborde directement les questions morales et politiques, elle cherche à les résoudre en dehors de tout dogme positif et même de toute doctrine métaphysique; et, pour mieux déblayer le terrain, elle bat en brèche

on me pût soupçonner de cette folie, je serais très-marri de souffrir qu'il fût publié. » (*Ibid.*, deuxième partie.)

(1) Ces réflexions que je viens de faire ne m'empêchent nullement de reconnaître les grands mérites de Descartes et les services qu'il a rendus à l'esprit humain. S'il a renfermé dans des limites trop étroites le principe du libre examen, il n'en a pas moins été l'un des premiers à le lancer dans le monde. Les réserves mêmes dont il a cru devoir l'entourer, n'ont peut être que mieux servi à en préparer le triomphe; en tout cas, elles ne pouvaient avoir qu'un temps, le principe, une fois lancé, devait faire tout son chemin.

(2) Pour trouver dans le XVIIe siècle quelque chose d'analogue au mouvement d'idées qui se produit dans le XVIIIe, il faut aller à Locke et à Bayle; mais ces philosophes réagissent contre la philosophie cartésienne, et ils peuvent déjà être considérés comme les pères du XVIIIe siècle.

les divers systèmes qui leur font obstacle. La critique philosophique sort des limites que Descartes s'était tracées : la *législation* et la *religion ;* ces deux objets, mis en réserve par la prudence de ce maître du XVIIe siècle, sont précisément ceux auxquels elle s'attaque le plus vivement, et elle s'applique à faire de la *morale* une science directement puisée dans la conscience humaine.

Précisons maintenant les idées dont nous venons de reconnaître en général la nature; nous ferons mieux ressortir par là même les caractères du XVIIIe siècle.

Un principe domine tous les autres, et ce principe ne se manifeste pas seulement sous la forme d'une idée abstraite, mais aussi sous celle d'un sentiment ardent, d'une véritable passion : c'est le principe de l'*humanité.* J'entends par là la notion et le respect de la *justice*, des *droits* de l'homme, et en même temps l'amour de son *bonheur*. Là est la grandeur du XVIIIe siècle.

Dieu me garde de médire du sentiment de la charité chrétienne; je ne méconnais ni son incomparable beauté ni sa puissance extraordinaire ; mais il me sera permis de dire que ce sentiment ayant son principe dans l'idée d'une fraternité *mystique*, a très-bien pu se concilier avec l'inégalité sociale la plus

inique (1), et qu'ayant surtout en vue, chez les autres comme chez soi, le salut de l'âme, qu'on ne croit pouvoir obtenir qu'à de certaines conditions d'orthodoxie, il a trop souvent sacrifié à ce but tout sentiment d'humanité. On ne pensait pas manquer de charité en brûlant les hérétiques.

Au XVIIIe siècle, l'humanité reprend tous ses droits. L'idée même du droit ou de la justice, trop longtemps étouffée, éclate alors dans son entière splendeur, et le sentiment de l'humanité se développe dans toute sa largeur, aussi large que l'humanité elle-même.

De là la haine du *fanatisme* ou de l'intolérance religieuse. On s'indigne et l'on s'élève contre toutes les *persécutions* commises au nom de la religion, et l'on prêche la *tolérance*, ou plutôt on revendique la *liberté de penser*. On travaille de toutes parts à *émanciper* l'esprit humain.

De là aussi la haine des institutions, *féodales* ou *monarchiques*, qui traitent l'homme comme une *chose*. La *liberté individuelle* s'affirme en face de la tyrannie qui prétend la confisquer.

Comme corollaire de cette liberté, la *liberté com-*

(1) Jésus-Christ lui-même n'a-t-il pas dit : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, et combien n'a-t-on pas usé et abusé de cette parole ?



merciale commence à réclamer ses droits contre les priviléges ou l'arbitraire des corporations ou de l'État, et l'*économie politique*, faisant son apparition dans le monde, vient prendre sa place à côté des sciences morales.

De là encore la haine de toutes les *inégalités* consacrées par un ordre social contraire à la justice, et la revendication de l'*égalité* entre tous les citoyens, entre tous les hommes.

De là, par conséquent, l'horreur de l'*esclavage*, et la guerre déclarée à cette institution comme à un attentat contre la liberté et l'égalité naturelles.

De là cette censure si éloquente des formes barbares de la *justice*, et les tentatives faites pour réformer le *droit pénal*.

De là, en général, la haine de toute autorité arbitraire et despotique, et la recherche des *institutions politiques* les plus propres à assurer aux hommes le respect de leurs droits et leur plus grand bonheur.

De là enfin l'*horreur de la guerre*, et la *paix perpétuelle* proposée aux peuples comme un idéal à poursuivre.

Une autre idée, non moins neuve et non moins puissante, se dégage peu à peu et se lie, pour les soutenir, à toutes celles que nous venons d'indiquer : l'idée de la *perfectibilité de l'espèce humaine*, l'idée du *progrès*, laquelle en donnant un sens à l'histoire

de l'humanité, a créé ou au moins renouvelé *la philosophie de l'histoire.*

Voilà les grandes idées qui fermentent alors dans les esprits, et que la révolution française, qui les fera bientôt passer des livres dans les faits, résumera dans sa sublime devise : *Liberté, égalité, fraternité,* et dans son immortelle *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* Certes, ces idées sont assez belles, et elles ont porté assez de fruits pour racheter bien des erreurs, bien des lacunes, bien des côtés étroits et regrettables. Je ne veux pas aujourd'hui mettre d'ombres au tableau ; je n'en veux voir que les beaux et grands côtés, ce respect des droits de l'humanité, cet amour de son perfectionnement et de son bonheur, cette ardeur à les poursuivre, ce feu sacré qui consumait les âmes. On peut dire du XVIIIe siècle, comme Jésus-Christ de la pécheresse : *Il lui sera beaucoup pardonné parce qu'il a beaucoup aimé* (1). Il a beaucoup aimé l'humanité.

(1) Je ne suis pas le premier qui ait appliqué au XVIIIe siècle ces paroles de l'Évangile. M. Guizot lui-même avait déjà fait cette application dans son discours pour la réception de M. Biot à l'Académie française. Dans le quatrième tome de ses Mémoires, il rappelle (p. 131) que, dans ce discours, il avait essayé de caractériser le XVIIIe siècle en l'appelant « un siècle de sympathie et de confiance jeune et présomptueuse, mais sincère et humaine, dont les sentiments

Peu de mots me suffiront pour résumer, au point de vue où je me suis placé, les caractères du XVIIIe siècle.

Le XVIIIe siècle est essentiellement un siècle *philosophique*; c'est le siècle de la philosophie, puisque c'est le siècle de la raison; mais sa philosophie est surtout *pratique :* il s'applique à réformer l'homme et la société par la raison.

La doctrine qui sert de base à cette philosophie n'est pas toujours bien profonde et bien exacte : c'est ou bien l'*empirisme* de Locke, ou bien le *sensualisme* de Condillac, ou même le *matérialisme* d'Helvétius et de d'Holbach. Appuyée sur une telle doctrine et reflétant trop fidèlement les mœurs du temps, cette philosophie elle-même n'est pas toujours assez sévère et assez pure; mais elle est toujours animée par le même sentiment, l'amour de l'humanité, et elle tend toujours au même but, l'amélioration de la condition humaine sur cette terre. On a beaucoup exagéré sa mauvaise influence. Le matérialisme lui-même, que je n'ai d'ailleurs nulle envie de réhabiliter, n'a pas toujours été aussi malsain qu'on a bien

valaient mieux que les principes et les mœurs, qui a beaucoup failli parce qu'il a beaucoup trop cru en lui-même, doutant d'ailleurs de tout, mais pour qui il est permis d'espérer qu'un jour, quand ses fautes paraîtront suffisamment expiées, *il lui sera beaucoup pardonné parce qu'il a beaucoup aimé* ».

voulu le dire. Deux grands sentiments le relevaient : le sentiment de la liberté de la pensée et l'amour de l'humanité (1).

Non-seulement la philosophie du XVIII[e] siècle s'applique à être pratique, mais elle est encore et par-dessus tout *polémique*. C'est une philosophie toute *militante*. Elle réagit et lutte contre l'ordre établi. De là sa haine contre le passé qui a enfanté un ordre de choses aussi inique et aussi révoltant; de là ses injustices contre ce passé, où elle ne voit que barbarie et déraison ; de là, dans beaucoup d'esprits, certaines confusions fâcheuses, celle, par exemple, du fanatisme et de la religion. Il ne faut pas demander le calme et l'impartialité à qui combat. Mais de là aussi son audace, son impétuosité, sa généreuse ardeur.

Enfin, loin d'être négative et stérile, comme on l'en a trop souvent accusée et comme on se plaît encore à le prétendre, c'est une philosophie féconde en grands résultats. Voyez un peu.

(1) L'auteur du *Traité des délits et des peines*, Beccaria, après avoir déclaré, dans sa correspondance, qu'il doit tout aux livres français, que ce sont eux qui ont développé dans son âme les sentiments d'humanité étouffés par huit années d'éducation fanatique, cite parmi les écrivains dont la lecture lui était le plus familière d'*Alembert*, *Diderot*, *Hume*, *Helvétius*. (Voyez l'introduction de M. Faustin-Élie au *Traité des délits et des peines*, p. 4.)

Elle a donné au monde la liberté religieuse ; la liberté des cultes et la liberté philosophique ; la liberté de penser ;

Elle a affranchi ou entrepris d'affranchir les serfs et les esclaves;

Elle a réformé, en France et partout où son influence s'est étendue, le code civil dans le sens de l'équité naturelle, et le code pénal dans le sens de la justice et de l'humanité ;

Elle a entrepris de résoudre le difficile problème de la conciliation de la liberté et de l'égalité politiques. Ou il faut désespérer de l'humanité, ou il faut admettre que ce problème n'est pas insoluble.

Tels sont les résultats qu'elle a conquis ou les efforts qu'elle a tentés. Est-elle donc si indigne de notre reconnaissance ?

DEUXIÈME LEÇON.

INTRODUCTION (SUITE).

ORGANES DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES AU XVIIIe SIÈCLE.

Que les plus puissants et les plus nombreux organes des idées morales et politiques au XVIIIe siècle ont été des *écrivains français*, mais que la première impulsion leur est venue de l'*Angleterre* : influence de l'Angleterre sur Montesquieu, Voltaire, Rousseau, etc. — Comment le mouvement philosophique du XVIIIe siècle se rattache au mouvement de la Réforme. — Que ce mouvement, après avoir eu son *point de départ* en Angleterre et son principal *théâtre* en France, s'est répandu de là sur toute l'Europe, et a trouvé enfin son *expression scientifique* et son *couronnement* en Allemagne, dans la doctrine de Kant. — Étonnant concours d'hommes tels que Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, Kant. — Caractère et note particulière de chacun d'eux. — Indication des principaux écrivains et des principaux ouvrages qui ont aussi poursuivi le même but.

Par quels *organes* et par quels *moyens* les idées (morales et politiques) propres à la philosophie du XVIIIe siècle ont-elles été exprimées et propagées? Voilà ce que nous avons à rechercher maintenant

pour compléter le tableau général qui doit servir d'introduction et de programme à ce cours.

Lorsque l'on porte sa pensée sur les principaux organes des idées morales et politiques au XVIIIe siècle, les noms qui s'offrent d'abord à l'esprit sont ceux de *Montesquieu*, de *Voltaire* et de *Rousseau*, c'est-à-dire de trois écrivains *français*. Si à ces trois grands noms nous joignons les hommes qui, à côté des premiers ou sous leur impulsion, ont travaillé à la même tâche, depuis Diderot et d'Alembert jusqu'à Mirabeau et Condorcet, nous retrouvons là une nombreuse et glorieuse phalange d'écrivains français.

C'est que le mouvement philosophique du XVIIIe siècle est essentiellement un mouvement français : c'était au *génie français*, à ce génie si sociable, si expansif, si beau diseur, qu'il appartenait de dégager dans toute leur pureté et dans toute leur généralité, d'exprimer sous la forme la plus attrayante et par là même de populariser ces idées et ces sentiments de justice et d'humanité qui se produisent avec tant d'éclat au XVIIIe siècle.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : si c'est dans l'esprit français que ces sentiments et ces idées ont trouvé leur plus puissant organe, le mouvement avait déjà commencé et s'était déjà largement développé ailleurs, je veux dire surtout en Angleterre, et c'est de là qu'à leur tour les écrivains français

que je viens de nommer reçurent leur première impulsion ou tirèrent leurs principaux modèles.

L'auteur de l'*Esprit des lois*, dans le voyage qu'il fit à travers l'Europe pour recueillir les matériaux du grand ouvrage qu'il méditait, Montesquieu, passa deux ans en Angleterre (1729-1731); et, bien que la licence de la presse (chose assez nouvelle pour lui, Français de cette époque) l'effrayât quelque peu, il se prit d'admiration pour le gouvernement anglais, dont il devait plus tard si admirablement expliquer le mécanisme, et qui devait rester pour lui comme le modèle de la politique. Le spectacle des *libertés publiques* que lui offrait l'Angleterre, ne fut certainement pas sans influence sur le développement de ses propres idées en cette matière.

A peu près vers le même temps (en 1726), Voltaire, sorti pour la seconde fois de la Bastille, où l'avait fait enfermer le duc de Rohan-Chabot, et forcé de quitter la France, s'était retiré en Angleterre. Heureuse faute que celle du gouvernement qui se fit, en cette circonstance, l'instrument de l'insolence et de la lâcheté d'un grand seigneur! Heureux exil que celui d'un tel homme! L'exil, quelque dur qu'il soit, a été souvent une forte école. Plus d'un grand esprit y a puisé des enseignements qu'il n'aurait pas trouvés sur le sol natal et y a acquis de nouvelles forces et une plus

grande puissance. Voltaire dut beaucoup à son exil en Angleterre. Ce fut là, comme on l'a dit (1), son *hégire*.

Pendant près de trois années il s'enivra du spectacle des libertés qu'offrait déjà ce pays. Il y voyait fleurir la liberté *religieuse* : toutes les sectes tolérées par l'État; la liberté *philosophique* ; la critique des *libres penseurs*, tels que Toland, Tindal, Collins, Shaftesbury, Woolston, s'attaquant aux livres sacrés, le pur déisme se développant avec éclat (2); la liberté *politique:* un gouvernement parlementaire si parfaitement conforme au goût de la nation et des habitudes d'indépendance et de discussion si fortement enracinées, que le système de corruption établi par Robert Walpole ne pouvait aller jusqu'à étouffer la vie publique. Là Voltaire se pénétra de toutes les idées qui remplissaient l'air libre qu'il respirait. Il rapporta particulièrement de l'Angleterre, outre les armes que lui fournissaient les libres penseurs, et dont il ne devait se servir que plus tard, le *système du monde* de Newton et la philosophie de Locke, avec son empirisme étroit, mais aussi avec son esprit éminemment *libéral*. Les *Lettres philosophiques sur les Anglais*, imprimées clandestinement en France

(1) Henri Martin, *Histoire de France*, t. XV, p. 373.

(2) Wollaston venait de publier (1721) son *Tableau de la religion naturelle*, où il fonde le monde sur la raison.

quelques années après son retour (1734), montrent bien l'influence que l'Angleterre avait exercée sur l'esprit de Voltaire et forment en quelque sorte le premier manifeste de ce philosophe qui en a tant écrit.

Ainsi, comme l'a déjà remarqué M. Villemain, « de 1727 à 1730 l'Angleterre fut l'école des deux premiers génies de notre XVIIIe siècle ».

Le troisième, Jean-Jacques Rousseau, n'a point échappé non plus à cette influence : il doit aussi beaucoup à Locke. Les *Pensées sur l'éducation des enfants* (1693) contiennent le germe de l'*Émile* ; le *Traité sur le gouvernement civil* prépare le *Contrat social ;* — enfin le *Christianisme raisonnable* (1695) annonce la *Profession de foi du vicaire savoyard*, comme aussi la *Critique de la religion dans les limites de la raison*, de Kant.

C'est encore l'Angleterre qui a fourni à Diderot la première idée de l'*Encyclopédie*.

Vous voyez par ces exemples combien fut grande sur l'esprit français au XVIIIe siècle l'influence de l'Angleterre (2), et particulièrement de Locke. Celui-ci peut être considéré, à juste titre, comme le père de la philosophie du XVIIIe siècle. Joseph de

(1) *Tableau de la littérature au* XVIIIe *siècle*, quatrième leçon, dernier paragraphe.

(2) Une petite anecdote bien connue atteste à la fois cette

Maistre ne s'y est pas trompé ; aussi accable-t-il le philosophe anglais de ses traits les plus amers. Locke forme en quelque sorte la transition entre le XVII[e] siècle et le XVIII[e]. Exilé sous Charles II, il s'était réfugié en Hollande, dans cet asile de la liberté religieuse et philosophique au XVII[e] siècle, où Descartes avait naguère cherché une retraite, et où il retrouvait des hommes tels que Bayle, Basnage, Leclère ; il y resta jusqu'à la révolution de 1688, et c'est de cette époque, c'est-à-dire du retour de la liberté politique en Angleterre, que datent ses ouvrages, ainsi que tout ce mouvement qui devança la philosophie française du XVIII[e] siècle. Vous avez aussi là un exemple éclatant de l'action de la liberté politique sur le développement de la pensée philosophique.

C'est donc de la libre Angleterre qu'est parti le signal du mouvement philosophique qui s'est développé en France sous Louis XV, sous cette monarchie absolue qu'il devait un jour renverser ; et comme c'est la Réforme, comme c'est le triomphe de l'esprit protestant qui avait fait l'Angleterre ce

influence et le dépit qu'elle causait au pouvoir régnant. Louis XV apercevant un jour le comte de Lauraguais lui demanda d'où il venait. — D'Angleterre, Sire, répondit le comte. — Qu'avez-vous été faire là ? — *Apprendre à penser.* — *A panser* des chevaux ! reprit ce triste monarque.

qu'elle était alors, il suit que le mouvement philosophique du XVIII[e] siècle se rattache ainsi au mouvement religieux du XVI[e]. C'est une curieuse filiation, qui n'a pas encore été, ce me semble, bien remarquée. Elle est pourtant bien évidente, et par plus d'un côté. Les deux principaux précurseurs de la philosophie du XVIII[e] siècle, Locke et Bayle, sont protestants, et l'un de ses plus grands représentants, l'un de ceux qui ont le plus agi sur la pensée à cette époque, Jean-Jacques Rousseau, en dépit de l'abjuration arrachée à sa jeunesse, est imbu de l'esprit protestant comme de l'esprit républicain ; il les avait puisés, l'un et l'autre, dans son berceau et dans sa toute première éducation.

Parti de l'Angleterre, le mouvement philosophique que développe l'esprit français y retourne avec Hume, et il se propage dans presque toutes les parties de l'Europe, en Italie, à Milan, avec Beccaria, l'auteur du *Traité des délits et des peines*, qui a eu un si grand retentissement et une si grande influence ; à Naples, avec Filangieri, l'auteur de la *Science de la législation*, que commentera plus tard Benjamin Constant ; en Espagne même, où il entraîne des hommes tels que d'Aranda et Campomanès, que M. Villemain appelle le Turgot de l'Espagne (1) ; en Portugal, où le marquis de Pombal fait traduire

(1) *Tableau de la littérature au* XVIII[e] *siècle, première leçon.*

Voltaire et *Diderot;* en Allemagne, à la cour du grand Frédéric, à la cour de Joseph II, et jusqu'en Russie, à la cour de Catherine. Mais je ne veux pas décrire ici ce mouvement dans tous ses progrès et dans tous ses résultats; il ne s'agit à présent que d'indiquer les principaux propagateurs des idées morales et politiques au XVIII[e] siècle, en les rattachant à leur point de départ et en les montrant partout où ils se sont produits avec quelque éclat. Or, autre chose remarquable, ces idées qui partent de l'Angleterre et reçoivent en France leur plus éclatante expression, trouvent en Allemagne un nouvel organe, moins populaire sans doute, mais plus savant (la science même !), plus profond, et à certains égards le plus grand de tous. Je ne parle, bien entendu, d'aucun des philosophes de Berlin; l'Académie de Berlin, c'est l'esprit français transporté dans la capitale de la Prusse; je parle du philosophe de Kœnigsberg, je parle de Kant, qui couronne d'une façon si curieuse la philosophie du XVIII[e] siècle, et qu'on pourrait appeler le *génie* même *de la morale:* la morale est l'âme de toute sa philosophie. Eh bien, Kant est aussi imbu des idées françaises, surtout des idées de Montesquieu et de Rousseau, qu'il avait beaucoup lus et médités; mais ces idées, il les représente, les développe ou les corrige, suivant son propre génie, où se reflètent si bien l'*esprit*

germanique, l'*esprit protestant*. Nous voyons ici la philosophie du XVIIIe siècle se retremper en quelque sorte dans sa source première, et y puiser de nouvelles forces et un nouvel accent. — A côté de Kant, je pourrais encore nommer Fichte, au moins le Fichte de 1793, l'auteur du *Discours sur la liberté de penser* et des *Considérations sur la révolution française* (1).

Pour ne point parler de Locke, que j'ai appelé le père de la philosophie du XVIIIe siècle, mais qui appartient plutôt lui-même à l'histoire du XVIIe, et en laissant même de côté la philosophie anglaise du XVIIIe siècle, Hume, Adam Smith, etc., les plus puissants organes des idées morales et politiques de cette époque sont donc : en France, Montesquieu, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, à côté d'eux Diderot, d'Alembert et Turgot; puis en Allemagne, Kant.

Lorsqu'on voit resplendir ces grands noms les uns à côté des autres, deux choses frappent l'esprit d'étonnement : c'est d'abord le concours même de ces hommes extraordinaires, venus au monde presque à la même heure pour travailler à la même tâche ; et c'est ensuite l'admirable puissance et le rôle par-

(1) Il n'est peut-être pas inutile que je rappelle au public français que j'ai traduit et commenté ces deux ouvrages, remarquables à tant de titres.

ticulier de chacun d'eux dans ce travail commun. Arrêtons-nous un peu sur ces deux points.

Qu'un siècle enfante un Voltaire, c'est déjà une chose étonnante ; mais qu'à côté de ce Voltaire il produise un Montesquieu, et à côté de tous deux, un Jean-Jacques Rousseau, puis un Diderot, puis un d'Alembert, puis un Turgot, sans parler de tant d'autres (1), puis enfin et surtout Kant, l'Aristote des temps modernes ; et que tous ces génies, par une sorte de concert, poursuivent un même but : l'affranchissement de l'esprit humain et de la personne humaine, le rétablissement des droits de l'homme, l'amélioration de son sort, le perfectionnement de son espèce, voilà ce qui est vraiment admirable.

Voyons maintenant quel est le génie propre et le rôle particulier de chacun d'eux. Tous, dans ce siècle de la raison, représentent la puissance ou au moins l'effort de la raison, mais sous des aspects différents : Montesquieu, la raison tempérée par le sens historique le plus pénétrant et le plus sagace ; Voltaire, la raison armée de l'esprit le plus vif qui fût jamais,

(1) Je n'ai pas nommé ici Buffon, bien qu'il soit assurément l'un des plus grands génies et des plus remarquables écrivains du XVIIIe siècle, parce que ses travaux n'appartiennent pas à l'ordre d'idées que j'avais en vue dans ce cours. Si je ne m'étais renfermé dans ce siècle, combien d'autres grands noms j'aurais eu à citer !

la raison née pour le combat et pour l'action; Rousseau, la raison animée par le sentiment et colorée par l'imagination; Turgot, la raison illuminant l'homme d'État; d'Alembert, la raison mathématique; Diderot, la raison passionnée, pleine de feu et de fougue. La fougue, en effet, domine en lui, comme le raisonnement en d'Alembert, la sagesse pratique dans Turgot, l'imagination et le sentiment dans Rousseau, l'esprit et le bon sens dans Voltaire, le sens historique dans Montesquieu. De là le genre de style propre à chacun d'eux : le style varié et ingénieux, mais parfois un peu affecté de Montesquieu; le style alerte, net et clair, mais un peu trop uni, de Voltaire; le style éloquent, mais trop souvent déclamatoire, de Rousseau; le style simple, mais sans relief, de Turgot; le style précis, mais un peu froid, de d'Alembert; le style impétueux, mais un peu négligé, de Diderot. De là aussi l'espèce particulière d'influence que chacun d'eux a exercée. C'est ainsi que Rousseau a surtout séduit et séduit encore les femmes, les jeunes gens, les hommes d'imagination; Montesquieu, les esprits modérés et qui ont, comme lui, le sens historique; Voltaire, un peu tout le monde.

Si nous cherchons maintenant quelles sont, parmi les idées morales et politiques du XVIIe siècle, celles que chacun d'eux représente plus particulièrement,

il est plus difficile ici de distribuer les rôles, car tous sont animés par le même sentiment et poursuivent le même but : ce que Voltaire dit de Montesquieu, qu'il a restitué au genre humain ses titres, on pourrait le dire de Voltaire lui-même, et de Jean-Jacques Rousseau, et de tous les autres ; mais peut-être ne serait-ce pas trop forcer les choses que de dire que Montesquieu représente surtout l'idée de la *liberté politique;* Voltaire, celle de l'*humanité* dans ce qu'elle a de plus général ; Rousseau, l'idée de l'*égalité* et de la *souveraineté du peuple*. Quant à Diderot et à d'Alembert, c'est à eux surtout que revient, à côté de Voltaire, la *lutte* contre la *superstition* et le *fanatisme ;* Montesquieu est plutôt l'homme de la philosophie des lois positives, et Rousseau, celui de la spéculation idéale.

J'ai mis à part Kant, qui représente, comme je l'ai déjà dit, le génie même de la morale, joint à l'esprit le plus critique à la fois et le plus abstrait.

Je n'ai nommé que les plus grands, les esprits dominateurs, comme on les a appelés (1). Mais quelle phalange d'écrivains de tout genre se groupe derrière eux, et quel faisceau d'ouvrages animés du même esprit et poursuivant le même but! Il suffit de parcourir la liste des principaux de ces écrivains et

(1) Villemain, *ibid.*

de ces ouvrages pour se faire une idée du travail qui s'accomplit alors, à côté d'eux, le plus souvent par leur impulsion ou sous leur direction. Sans parler de celui qui fut en quelque sorte le patriarche du XVIII[e] siècle, de l'abbé de Saint-Pierre, l'auteur du *Projet de paix perpétuelle* (1713) et du *Discours sur la polysynodie* (1718), commentés par Jean-Jacques Rousseau ; c'est Quesnay, le père de l'économie politique française et le collaborateur de l'*Encyclopédie ;* c'est d'Argenson, qui publia en 1767 ses *Considérations sur le gouvernement de la France*, composées dès 1739 ; c'est Mirabeau père, l'auteur de l'*Ami des hommes* (1757) ; c'est Mably, écrivant sur la morale et la politique, ses *Entretiens de Phocion* (1763) ; c'est Raynal, traçant le *tableau de l'Europe* dans son *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, condamnée par le parlement en 1781 ; c'est l'abbé Morellet, revendiquant *la liberté d'écrire sur les matières de l'administration*, dans un ouvrage arrêté depuis 1764, mais qui reparut en 1775 ; c'est Thomas, avec ses *Éloges* de *Sully* et de *Descartes* (1763-1765) ; Marmontel, avec le chapitre de son *Bélisaire* sur la *tolérance* (1763) ; c'est, outre Turgot, que j'ai nommé plus haut, Necker, comme lui publiciste à la fois et homme d'État ; c'est Mirabeau,

2.

le futur grand orateur, écrivant au château d'If, où il est prisonnier, un *Essai sur le despotisme* (1772) ; puis, au château de Vincennes, dissertant sur *les lettres de cachet et les prisons d'État*, et attaquant les priviléges nobiliaires dans ses *Considérations sur l'ordre de Cincinnatus* (1784) ; c'est enfin Beaumarchais, faisant représenter devant le comte d'Artois et la société de la reine le *Mariage de Figaro* (1784). Voilà certes une grande diversité d'esprits et de doctrines; mais dans cette diversité même, quelle singulière unité de but !

TROISIÈME LEÇON.

INTRODUCTION (SUITE ET FIN).

MOYENS EMPLOYÉS PAR LES ÉCRIVAINS POUR RÉPANDRE ET FAIRE TRIOMPHER LEURS IDÉES.

État de la liberté de penser (en France), au commencement du XVIIIe siècle : en religion, en philosophie, en politique. — Difficultés opposées aux écrivains avant la publication de leurs livres, après la publication — Moyens employés pour éluder ou surmonter ces difficultés : presse étrangère, presse clandestine, presse provinciale ; savante tactique ; influence exercée sur les censeurs. — M. de Malesherbes, directeur de la librairie. — Le pape Benoît XIV et Mahomet. — Madame de Pompadour et les philosophes. — Les souverains, Frédéric II, Catherine II, Joseph II, Christian VII, le prince de Suède (Gustave III). — Une partie de l'aristocratie française se montre favorable aux idées nouvelles. — Les femmes. — Que la philosophie du XVIIIe siècle employa toutes les formes. — La conversation : *cafés et salons*. — Puissance de l'opinion formée par les philosophes.

J'ai indiqué et caractérisé les principaux organes des idées morales et politiques au XVIIIe siècle ; il me reste à exposer les *moyens* dont se sont servis les

écrivains français de cette époque pour répandre ces idées et leur assurer la victoire.

Pour mieux apprécier ces moyens et pour juger avec plus d'indulgence certains d'entre eux, il faut connaître les obstacles qui entravaient alors, en France, la liberté de penser et d'écrire en matière de religion, de philosophie et de politique.

Le droit de penser librement, ou, ce qui revient au même, le droit de publier librement sa pensée, car il n'y a là qu'un seul et même droit, ce droit sacré et imprescriptible n'était nullement reconnu.

Pour parler d'abord de la religion, depuis la révocation de l'édit de Nantes (1685), confirmée et encore aggravée par une ordonnance datée de l'année même de la mort du grand roi, du 8 mars 1715, il était admis comme un principe qu'il n'y avait plus en France de *protestants* (1). La conséquence de ce principe était qu'il n'y avait de mariages reconnus que ceux qui avaient été contractés devant l'Église catholique, et que les enfants issus d'un mariage protestant étaient déclarés *bâtards*. Ne

(1) Le séjour, disait cette ordonnance, que ceux qui ont été de la religion prétendue réformée ou qui sont nés de parents religionnaires, ont fait dans notre royaume, depuis que nous y avons aboli tout exercice de ladite religion, est une preuve plus que suffisante qu'ils ont embrassé la religion catholique, *sans quoi ils n'auraient pas été soufferts ni tolérés.*

croyez pas que Louis XV fût plus tolérant. En plein XVIIIe siècle, en l'an de grâce 1745, deux ordonnances prescrivent d'envoyer aux galères, sans forme de procès, quiconque aurait assisté aux prêches des religionnaires. En vertu de ces ordonnances, on envoie donc de plus belle les hommes aux galères; les enfants sont enlevés à leurs parents, et les femmes, exilées au désert, sont rasées, battues de verge, enfermées pour toute leur vie. En 1750, de nouvelles troupes sont mises en campagne pour traquer, fusiller, dragonner les protestants. En 1754, le pasteur Lafage, livré par un délateur, est condamné et exécuté, dans les vingt-quatre heures, par un simple arrêté de l'intendant du bas Languedoc. — Les jansénistes, à cette époque, respiraient un peu plus librement, bien qu'ils fussent en butte aux persécutions d'une grande partie du clergé : ils étaient soutenus par le parlement; mais, après une lutte assez vive avec la cour, celui-ci enregistrait une déclaration du roi qui renouvelait l'*injonction du silence* et le chargeait d'y tenir la main (1784) (1).

Le droit n'était pas plus reconnu en matière de philosophie qu'en matière de religion : ce sont choses connexes, sinon identiques. Une ordonnance

(1) Pour tous ces faits, voyez l'*Histoire de France* de Henri Martin, t. XV, chap. XVII.

de 1757 condamnait simplement à mort « tout auteur d'écrits tendant à émouvoir les esprits ». Peut-on imaginer une plus effrayante formule?

Ai-je besoin d'ajouter que l'on ne reconnaissait pas davantage à la philosophie ou à la critique le droit de s'attaquer aux questions de gouvernement, d'administration, de finances, en un mot de politique? Une déclaration du roi faisait *défense d'écrire et d'imprimer aucuns écrits, ouvrages et projets contenant la réforme de l'administration des finances*. C'est en réponse à cette déclaration que fut composé le livre de Morellet : *De la liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières de l'administration*, avec l'épigraphe : *Ingenia studiaque facilius oppresseris quam revocaveris*. Le contrôleur général, à qui le manuscrit de cet ouvrage avait été remis, écrivit en marge : « Pour parler d'administration, il faut tenir la queue de la poêle, être dans la bouteille à l'encre, et ce n'est pas à un écrivain obscur, qui souvent n'a pas cent écus vaillant, à *endoctriner* les gens en place. » Voilà quelles étaient alors les idées des *gens en place* en matière de liberté de presse. Une autre anecdote montre bien quels principes on inculquait à cet égard aux jeunes princes qui devaient un jour régner sur la France. Lorsque parut *Bélisaire* (1769), le comte d'Artois, le futur roi Charles X, alors âgé de dix ans, disait qu'il trouvait fort plaisant qu'un

cuistre, un pédant de collége comme M. de Marmontel, s'avisât de donner des leçons aux rois, et que, si cela dépendait de lui, il ferait fustiger l'auteur aux quatre coins de Paris. « Et moi, reprit le Dauphin, qui avait treize ans, si j'étais roi, je le ferais pendre. »

De quoi était-il donc permis de parler ? « Messieurs, disait Duclos en 1770, parlons de l'éléphant ; c'est la seule bête un peu considérable dont on puisse parler en ce temps-ci sans danger. » Heureusement on trouva bien moyen de parler d'autre chose.

Le droit n'était donc pas reconnu en principe. Voyons maintenant quelles entraves les lois ou les institutions opposaient aux écrivains.

Voulait-on publier un livre, il fallait obtenir l'approbation des censeurs nommés par le directeur de la librairie ou par la Sorbonne, celle du lieutenant de police et celle de la chambre syndicale des libraires.

Le livre avait-il paru, l'auteur avait à craindre :

1° Les arrêts du conseil d'État ;

2° L'index de la Sorbonne ;

3° Les dénonciations du clergé. L'assemblée générale du clergé s'étant mise en mouvement contre l'*Encyclopédie*, qu'on réimprimait, obtint, en 1770, que les trois premiers volumes seraient saisis chez

le libraire et déposés à la Bastille. La même année, après avoir accordé seize millions de *don gratuit*, elle lui adressa un *Mémoire sur les suites funestes de la liberté de penser et d'imprimer*, qui amena la condamnation au feu d'un certain nombre d'ouvrages. On a remarqué que ces assemblées générales étaient toujours dangereuses pour la philosophie, et que c'était elle qui faisait les frais des dons gratuits (1). Elles n'étaient pas moins fatales au protestantisme, et l'on a montré aussi comment chaque assemblée, chaque *don gratuit* était marqué par un redoublement de rigueur contre les protestants (2). Donnant, donnant.

4° Les décrets du parlement. Celui-ci ne se lassait pas de poursuivre les novateurs, philosophes ou économistes. Il n'y a presque pas un ouvrage important qu'il n'ait condamné. Le successeur de d'Aguesseau, Joly de Fleury, qui avait fait rendre un *arrêt de mort* contre tout auteur qui attaquerait *directement* ou *indirectement* la *religion* et le *gouvernement*, lança ses foudres contre le livre de l'*Esprit* (sans préjudice du conseil d'État qui avait supprimé cet ouvrage), contre l'*Encyclopédie*, contre l'*Émile ;*

(1) De sot, *Études sur le* XVIIIe *siècle*, t. Ier, p. 109. — Je saisis d'autant plus volontiers l'occasion de citer ces études, si intéressantes, que je leur dois beaucoup, surtout pour cette leçon.

(2) B. Lanfrey, *l'Église et les philosophes du* XVIIIe *siècle.*

et son successeur, le chancelier Séguier, ne prononça pas de moins farouches réquisitoires contre les économistes et les philosophes. Il comparait le système économique au Vésuve et à tout ce qu'il y a de plus effrayant dans la nature. C'est lui qui a inventé cette belle maxime : « Quand la loi a parlé, la raison doit se taire. »

5° Les lettres de cachet. Presque tous les écrivains de cette époque en furent victimes. C'est par là que débuta Voltaire. Il fut envoyé deux fois à la Bastille : la première fois pour y expier des vers satiriques dont il n'était pas l'auteur, et la seconde fois pour satisfaire à la lâcheté du duc de Rohan-Chabot. Diderot fut enfermé plusieurs mois au château de Vincennes. Rousseau se vit forcé de quitter la France, où défense lui avait été faite de rien publier. Morellet passa deux mois à la Bastille pour avoir offensé, dans sa préface à la comédie des *Philosophes* de Palissot, la maîtresse du duc de Choiseul, madame de Robecq ; il y commença son traité sur la liberté de la presse. Voilà comment la prison corrigeait ces philosophes. J'ai déjà cité Mirabeau écrivant, au château de Vincennes, contre les lettres de cachet. — On se jouait à ce point de la liberté humaine, que le duc de la Vrillière donnait à sa maîtresse, pour les vendre, des lettres de cachet avec le blanc-seing du roi. Une lettre de cachet fut envoyée

un jour (1763) au comte de Lauraguais pour un mémoire qu'il avait publié sur l'inoculation et où, il maltraitait Joly de Fleury, l'adversaire de cette nouveauté, comme de toute nouveauté, même de la tolérance. Lorsque l'exempt lui présenta cette lettre, le comte demanda où était le roi. L'exempt lui répondit qu'il était allé à Saint-Hubert chasser les cerfs qu'il avait manqués la veille. « Eh ! que ne les faisait-il arrêter par lettres de cachet? » répondit le comte.

Il semble qu'avec une pareille législation et de telles entraves, aucun livre n'était possible, et pourtant jamais la liberté de penser ne fut plus hardie et plus puissante. Quels moyens employa-t-elle donc pour se faire jour?

Il y avait d'abord des moyens matériels. On faisait imprimer ses livres *à l'étranger*, et on les faisait entrer en France *par contrebande*, car les livres étrangers étaient soumis à des censeurs spéciaux dans les villes désignées pour leur passage. Ou bien on les faisait imprimer en France *clandestinement*, sauf à mettre en tête le nom d'un pays et d'un libraire étrangers, et puis on les répandait par le moyen du *colportage*. Quand un livre avait été ainsi publié, l'auteur s'excusait souvent en disant que le manuscrit lui avait été volé. « Je vous défends d'être volé », disait un jour le garde des sceaux à Diderot.

Ou bien encore, comme il n'y avait point partout de chambres syndicales de libraires, et que le gouvernement laissait souvent faire en province ce qu'il interdisait à Paris, on faisait paraître son livre en province. C'est ainsi que plusieurs exemplaires de l'*Encyclopédie* furent imprimés aux environs de Paris, d'où ils se répandirent dans les diverses parties de la France.

Si l'auteur tenait à faire paraître son livre en France, il lui fallait déployer toutes les ressources de son esprit pour faire entendre sa pensée sans prêter à la censure, ou bien il avait recours à toute sorte de ruses ingénieuses : il y avait, à l'usage des écrivains, toute une tactique destinée à dissimuler en apparence le but et le sens de leurs œuvres. Il faut bien avouer que si la liberté de l'esprit humain gagnait à ce jeu, la dignité de l'écrivain y perdait souvent. Mais à qui la faute ?

On faisait jouer ensuite tous les ressorts pour obtenir l'approbation des censeurs. En Sorbonne, comme on avait le droit de choisir son censeur parmi tous les docteurs, on choisissait naturellement le plus accommodant ou celui sur lequel on pouvait avoir le plus de prise. Ailleurs on mettait en jeu toutes les influences pour faire désigner les censeurs les plus bienveillants ; quelquefois même on parvenait à faire nommer ses propres amis. Savez-

vous qui désigna, en 1751, le comte d'Argenson, pour examiner le *Mahomet* de Voltaire ? d'Alembert. Il est vrai que le lieutenant de police n'approuvait pas ce choix ; mais d'Alembert n'en fut pas moins désigné, et il ne s'y opposa pas.

C'est ainsi qu'on introduisait des compères dans la place. Le directeur de la librairie, Malesherbes, se fit souvent lui-même le complice des philosophes. Un jour, dans un moment où l'*Encyclopédie* était inquiétée, il prévient Diderot que le lendemain il donnera ordre de saisir ses papiers. Celui-ci se récrie sur l'impossibilité où il était d'en faire le triage en si peu de temps, ou de les mettre en lieu de sûreté. « Envoyez-les tous chez moi », lui dit Malesherbes. Les épreuves des *Essais de littérature* de d'Alembert circulèrent de Genève à Paris sous le couvert de Malesherbes, et ce fut de la même manière que Rousseau, qui vivait à Montmorency, fit imprimer la *Nouvelle Héloïse* à Amsterdam. C'était là un directeur commode. Aussi, à sa retraite (1763), Voltaire lui rendit-il cette justice : « Nous étions déjà à moitié chemin des Anglais ». Lui-même s'était servi, un peu de la même manière, du chancelier Maupeou : les ballots contenant ses ouvrages étaient adressés au chancelier, qui les envoyait directement au libraire Merlin sans les faire passer par la chambre syndicale.

On sait que le malin Voltaire, trop malin quelquefois, voulut, au moins pour son *Mahomet*, mettre de son côté le pape Benoît XIV, en lui faisant accepter la dédicace de sa pièce, dont le cardinal de Fleury avait fait défendre la représentation, et que condamnait son rival Crébillon, censeur de la police. Ce sont là de ces actes que beaucoup de gens appellent des coups de maître, mais que, pour ma part, je ne suis guère tenté d'admirer.

Je n'aime pas davantage que l'on courtise la maîtresse d'un roi, même pour l'engager dans les intérêts de la philosophie. Mais telles étaient les mœurs que la monarchie avait faites à la France, on n'avait pas alors les scrupules qui, j'aime à le croire, nous arrêteraient aujourd'hui ; et avoir pour soi la favorite d'un roi tout-puissant et hostile à l'esprit nouveau, n'était pas chose indifférente. Madame de Pompadour favorisa Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Buffon, d'Alembert, Helvétius, Marmontel, Duclos, Quesnay. C'est dans un entre-sol du palais même de Louis XV que naquit, avec ce dernier, médecin du roi, l'économie politique française. Là se tenaient des réunions où assistaient Diderot, d'Alembert, Duclos, Helvétius ; et « madame de Pompadour, dit Marmontel, ne pouvant engager cette troupe de philosophes à descendre dans son salon, venaitelle-même les voir à table et causer avec

eux. » — « Elle était des nôtres », a dit Voltaire à sa mort. Aussi l'a-t-on représentée appuyée sur une table où sont placés l'*Esprit des lois* et l'*Encyclopédie*. Triste protectrice pour la philosophie, dira-t-on ; j'en conviens, mais ce n'est pas du moins aux jésuites, ses courtisans avant d'être ses ennemis, ce n'est pas même à Bossuet, que je reconnaîtrais le droit de jeter ici la pierre aux philosophes.

On se faisait, dans ce cas, une alliée de la favorite d'un roi, parce qu'on ne pouvait entraîner le roi lui-même ; ailleurs c'étaient les souverains en personne qu'on cherchait à mettre dans son alliance. On forma ainsi une sorte de ligue de souverains en faveur des idées nouvelles. Quand *Bélisaire* fut condamné, on imprima les lettres de Frédéric, du roi de Pologne, du prince royal de Suède, de Catherine II. Tels étaient en effet les patrons des philosophes. En 1770, Frédéric II souscrit pour la statue de Voltaire, laissant à d'Alembert le soin de fixer la souscription. « Un écu, Sire, et votre nom », répond le philosophe. Catherine ne se montre pas moins favorable aux philosophes que Frédéric II. Elle entretient une correspondance avec Voltaire, qu'elle appelle *son bon protecteur*, et elle lui communique la teneur d'un édit sur la tolérance. Elle propose à d'Alembert l'éducation de son fils, et elle lui envoie une médaille d'or portant, d'un côté, son portrait, et, de

l'autre, le palais qu'elle venait de faire construire pour les enfants trouvés. Elle achète la bibliothèque de Diderot, en lui donnant des appartements pour la garder. Elle fait traduire le *Bélisaire* de Marmontel, et en traduit elle-même le neuvième chapitre, consacré à la tolérance. Ajoutez à ces noms Joseph II, qui vint en France (en 1777) et y vit les philosophes dont il admirait les ouvrages et cherchait à réaliser les idées dans ses États; — le roi de Danemark Christian VII, qui visita aussi la France (en 1768), et y vit aussi les philosophes, dont il suivait les maximes sur quelques points, la liberté de conscience et la liberté de la presse(1) ; le prince de Suède, plus tard Gustave III, qui aimait à s'entourer des philosophes de l'*Encyclopédie*, et admit d'Alembert à son intimité. Gustave III consacra la liberté de la presse par un édit où il rappelait que cette liberté n'existait pas en Angleterre, quand Charles Ier monta sur l'échafaud. « Par cette liberté seule, disait le monarque, les administrateurs connaissent ce qu'ils ont fait de mal; c'est par elle seule que la nation peut faire entendre ses plaintes, et c'est par elle encore qu'on peut la convaincre, quand elles ne sont pas fondées. »

(1) Son fils, nourri des mêmes idées, entreprit d'abolir par degrés le servage. Bersot, *Études sur le* XVIIe *siècle*, t. Ier, p. 97.

C'est ainsi que les philosophes trouvaient dans les princes mêmes de puissants auxiliaires et d'utiles protecteurs. Si ceux-ci voulaient flatter l'opinion en rendant hommage à la philosophie, à son tour l'opinion, ainsi appuyée, en devenait plus forte, et la philosophie acquérait une plus grande puissance d'action.

C'est ainsi encore qu'en France même les philosophes se firent des patrons dans une partie de l'aristocratie. Le prince de Beauveau, le duc de la Rochefoucauld, le duc de Nivernais, et tant d'autres, soutenaient les idées libérales et leurs organes. M. de Ségur exprime très-naïvement dans ses *Mémoires* l'espèce de séduction que les idées nouvelles exerçaient sur une partie de la noblesse. « La liberté, dit-il, quel que fût son langage, nous plaisait par son courage; l'égalité, par sa commodité. On trouve du plaisir à descendre tant qu'on croit pouvoir remonter dès que l'on veut, et, sans prévoyance, nous goûtions tout à la fois les avantages du patriciat et les douceurs d'une philosophie plébéienne. »

Il est encore une autre puissance, celle-là de tous les temps, sur laquelle les philosophes cherchaient à agir dans l'intérêt de leurs idées; je veux parler des femmes. Ces idées leur convenaient par ce qu'elles avaient de sentimental et aussi par leur nouveauté;

elles les aimèrent surtout sous la plume d'un Jean-Jacques Rousseau. Elles firent beaucoup pour elles en leur ouvrant leurs salons et en protégeant les écrivains qui les défendaient.

Voilà les appuis que se donna la philosophie pour agir sur l'opinion et sur le monde. Si vous cherchez maintenant quelles formes elle a employées pour exprimer et pour propager ses idées, vous trouverez qu'elle les a employées toutes. Ouvrages sérieux de philosophie, de politique, d'éducation, d'histoire, mais d'un style presque toujours attrayant, souvent populaire, car il fallait, comme disait Voltaire, éclairer à la fois le chancelier et le cordonnier; œuvres légères : romans, contes, pamphlets; poëmes et pièces de théâtre : le théâtre devient une sorte de chaire philosophique, non pas sans doute dans le plus grand intérêt de l'art dramatique et de la poésie, mais certainement au profit des idées libérales; tous les genres de littérature sont mis à contribution. Voltaire est encore, à cet égard, la personnification de son siècle : il réunit à lui seul toute cette universalité, et il en retire une force incomparable.

Parmi les moyens dont s'est servi heureusement la philosophie du XVIIIe siècle, n'oublions pas la *conversation*. Les progrès que la sociabilité fit à cette époque favorisa singulièrement ce moyen;

les *cafés*, les *salons*, eurent alors leur rôle. Nommer les principaux salons, ceux d'Holbach et d'Helvétius, cœurs généreux qui valaient mieux que leurs ouvrages, et ceux de madame de Lambert, de madame de Tencin, de madame Geoffrin, de madame du Deffand, de mademoiselle Lespinasse, de madame Necker, c'est indiquer le rang qu'occupait la philosophie.

Enfin on imagina l'*Encyclopédie*, cette nouvelle *somme*, non plus de théologie, comme au moyen âge, mais de philosophie, comme il convenait au XVIII[e] siècle. Cette vaste entreprise, à laquelle prirent part tous les philosophes de cette époque, rencontra bien des obstacles ; mais, après vingt années de travail et de lutte, elle finit par arriver au terme, grâce au dévouement et à l'opiniâtreté de Diderot, qui y consacra une bonne partie de sa vie. Quelque volumineuse qu'elle fût, l'*Encyclopédie* atteignit jusqu'à trente mille exemplaires.

L'*Encyclopédie* est un témoignage de l'harmonie des philosophes du XVIII[e] siècle, au moins sur certains points capitaux, et cette harmonie, malgré les tristes rivalités et les déplorables querelles qui la troublèrent, est une des causes de la puissance de la philosophie à cette époque. Il ne faut pas que la philosophie se fasse *secte*, comme il lui est quelquefois arrivé au XVIII[e] siècle : l'indépendance absolue de la pensée lui est essentielle, et la conquête de la

vérité est à ce prix; mais il faut que les penseurs, tout en gardant chacun leur liberté, se proposent un même but : le développement de l'esprit humain et le perfectionnement de l'humanité. Or, ç'a été là, comme je l'ai déjà dit, le grand côté du XVIIIe siècle.

C'est par tous ces moyens, en même temps que par la vitalité même de leurs idées, que les philosophes de cette époque, malgré toutes les entraves apportées à la liberté de penser et d'écrire, agirent sur l'opinion et, par l'opinion, sur le monde. Ils la trouvaient d'ailleurs singulièrement préparée à recevoir leurs idées : elle l'y était tout naturellement par la réaction même qu'avait produite dans les esprits la triste fin du règne de Louis XIV et qu'eux-mêmes subissaient. Les excès de la force militaire, expiés par les revers et les désastres; la misère du peuple, résultant de l'abus de la guerre et de la constitution même de la monarchie française; un roi absolu et de grands seigneurs, qu'il faut nourrir de la sueur du peuple ; l'oppression des consciences poussée jusqu'aux dernières violences ; le bigotisme et l'hypocrisie; il y avait bien là de quoi soulever l'opinion et les philosophes. Mais à leur tour ceux-ci formèrent celle-là, la dirigèrent, et finalement la rendirent toute-puissante, si bien que, elle et eux, ils se soutinrent réciproquement et triomphèrent ensemble. Voulez-vous, en attendant la grande explosion

de 1789, un exemple saillant de l'action des philosophes sur l'opinion, et de la puissance de l'opinion excitée par leur voix? En 1765, la justice, pressée par l'opinion publique, que Voltaire avait soulevée, réhabilite Calas, et elle se croit obligée de rendre l'arrêt *le même jour et à la même heure* où Calas avait été supplicié trois ans auparavant.

Ainsi, grâce à l'état même des esprits et à l'action des philosophes, de ces gens de lettres qui, comme le dit Malesherbes (1), *étaient au milieu du public dispersé ce qu'étaient les orateurs de Rome et d'Athènes au milieu du peuple assemblé*, s'était formé, suivant l'expression du même écrivain, un *tribunal* qui s'érigeait en *juge souverain de tous les juges de la terre*, ou, suivant celle de Necker (2), cette *puissance invisible qui, sans trésors, sans gardes et sans armée, donnait des lois à la ville, à la cour et jusque dans le palais des rois.*

(1) *Discours de réception à l'Académie française*, 1775.

(2) Traité de l'administration des finances, 1784.

QUATRIÈME LEÇON.

—

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE,

SA VIE ET SON CARACTÈRE.

Méthode à suivre dans cette histoire des idées morales et politiques au XVIII[e] siècle. — Pourquoi je commence par l'abbé de Saint-Pierre. — Son origine, ses premières études, son premier *projet*. — Son installation à Paris avec son ami Varignon, leurs relations avec Fontenelle. — Son entrée à l'Académie française, son discours d'ouverture. — Défauts de son style. — Mots d'esprit. — Sa nomination au poste de premier aumônier de la duchesse d'Orléans; parti qu'il en tira. — Les *projets de paix perpétuelle*; attaques contre Louis XIV, renouvelées dans le *discours sur la polysynodie*. — Tempête à l'Académie française, ferme conduite de l'abbé de Saint-Pierre, son expulsion de l'Académie. — Fondation du *club de l'Entre-sol*, fermeture de ce club. — D'Argenson, disciple de Saint-Pierre. — Mort de l'abbé de Saiut-Pierre. — Son caractère.

Nous n'avons fait jusqu'ici que tracer le tableau général des idées morales et politiques du XVIII[e] siècle, des principaux écrivains qui les ont exprimées et des

moyens qui ont servi à les répandre et à en préparer le triomphe ; il s'agit maintenant d'analyser ce tableau dans ses diverses parties. Quelle marche suivre dans cette analyse ?

Deux méthodes se sont présentées à moi.

L'une consisterait à prendre une à une les grandes idées qui se sont produites au XVIIIe siècle pour en chercher l'expression et le développement dans les écrivains qui en ont été les organes les plus remarquables et dans les formes diverses qu'elles ont pu revêtir. On irait ainsi directement aux idées, et l'on épuiserait chacune d'elles avant de passer à la suivante.

L'autre consiste tout simplement à étudier successivement les principaux écrivains du XVIIIe siècle, pour chercher en eux l'expression et le développement des grandes idées qu'ils ont propagées dans le monde. On va ici des écrivains aux idées, et l'on demande à chacun toutes ses idées, du moins toutes ses idées morales et politiques, avant de passer à un autre.

La première de ces méthodes ne serait peut-être pas sans intérêt, mais elle aurait quelque chose d'un peu forcé dans son apparente simplicité ; les idées sont trop étroitement unies pour qu'il soit facile d'en briser le réseau en les détachant ainsi les unes des autres ; et puis cette méthode nous obligerait à

revenir chaque fois sur les mêmes écrivains sans en montrer jamais aucun tout entier.

La seconde, au contraire, a l'avantage de nous faire connaître tout de suite chaque écrivain dans son ensemble, et de nous faire mieux comprendre par là même la nature et le développement de ses idées. D'ailleurs, comme chacun d'eux, tout en reproduisant en général toutes les grandes idées de son siècle, en représente plus particulièrement quelqu'une, celui-ci l'idée de la liberté politique, celui-là celle de l'égalité, cet autre celle de l'humanité en général, cette méthode, en mettant ce point en lumière, reprendra ainsi en quelque sorte l'avantage de la première, sans avoir aucun de ses inconvénients. C'est donc celle-là que nous suivrons.

Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de ramener à une forme abstraite les idées dont nous avons à nous occuper, comme pourrait le faire, par exemple, l'historien de la philosophie, mais de les saisir dans ce qu'elles ont eu de vivant. Pour mieux atteindre ce but, nous devons, dans chaque écrivain, étudier l'homme en même temps que le penseur, autant du moins que cette étude pourra nous éclairer sur le développement de ses idées morales et politiques.

Telle est la méthode que nous allons appliquer successivement aux principaux penseurs du XVIIIe siècle.

Nous commencerons par l'abbé de Saint-Pierre (1). C'est que l'abbé de Saint-Pierre, malgré le ridicule dont on l'a poursuivi dès son vivant et malgré l'obscurité où ses œuvres sont aujourd'hui ensevelies, fut un des premiers que toucha l'esprit nouveau, et qu'en remuant toutes les questions, il a, dès le début du siècle, attaché son nom à *une grande idée*, qu'à la fin de ce même siècle Kant reprendra avec une précision supérieure, et qui restera comme un *idéal* proposé aux peuples par la raison : l'idée de la *paix perpétuelle* , c'est-à-dire d'un état *juridique* substitué à l'état *barbare* dans les relations des peuples entre eux, comme il l'est déjà pour chaque peuple dans celles des individus. Ajoutons que par la bonté de son âme et par l'indépendance de son caractère, indépendance si rare de tout temps, mais surtout à

(1) On me demandera peut-être pourquoi je laisse de côté Fontenelle. C'est que si, par sa longue carrière (1657-1767) et par certains côtés de son esprit, Fontenelle appartient au XVIIIe siècle, il n'a pas exercé sur ce dernier, au point de vue des idées morales et politiques, une influence notable, et qu'il n'a en somme attaché son nom à aucune idée importante. « Après avoir été, dit très-bien M. Villemain dans son *Tableau de la littérature au* XVIIIe *siècle, treizième leçon*, le novateur discret et timide du XVIIe siècle, il fut le sage du XVIIIe, dont il avait prévu plutôt que hâté le mouvement. » Ce n'est pas un philosophe du XVIIIe siècle, celui qui disait que, s'il avait toutes les vérités dans sa main, il se garderait bien de l'ouvrir.

cette époque, l'abbé de Saint-Pierre mérite bien que nous nous arrêtions sur lui.

Voyons aujourd'hui quel fut l'homme, et dans quelles circonstances son esprit et ses idées se développèrent (1).

La vie de l'abbé de Saint-Pierre, né en 1658 au château de Saint-Pierre-Église (entre Cherbourg et Barfleur) et mort en 1743, s'étend ainsi du milieu du XVIIe siècle au milieu du XVIIIe siècle, dont il est en quelque sorte le patriarche. Il est, vous le voyez, un enfant de la Normandie, cette terre féconde en esprits entreprenants et en fermes caractères. Comme Descartes avant lui, et comme Voltaire et Diderot après lui, il fit ses études chez les jésuites. Écolier médiocre dans les *humanités*, ce qui n'étonnera aucun de ceux qui auront lu de lui quelques pages, il prit goût dès lors à la *physique* et à la *philosophie*, et s'attache par là à Descartes, qu'il regarde comme *un des plus grands hommes qui aient jamais*

(1) Deux ouvrages importants ont été récemment publiés sur l'abbé de Saint-Pierre, le premier, fait surtout au point de vue de l'économie politique, par M. de Molinari (1857); le second, plus général, plus complet et fort intéressant, par M. Édouard Goumy, sous ce titre : *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre* (*thèse pour le doctorat*, 1859). Je me suis servi de l'un et de l'autre, mais surtout du second, bien que je sois loin d'en approuver toutes les idées.

été. Il devait lui emprunter son principe de *penser par soi-même*, mais l'appliquer à de nouveaux objets : la morale et la politique.

Il manifesta sa vocation dès l'âge de vingt ans, en commençant un *projet pour diminuer le nombre des procès*. En attendant qu'il rêvât la suppression de la guerre, il songeait à diminuer le nombre des procès; et remarquez que c'est à Caen, en Normandie, cette patrie de la chicane, que lui vint cette idée, comme c'est à Paris, à la fin du XVII[e] siècle, que naîtra son projet de paix perpétuelle.

Après s'être fait recevoir prêtre, avec son ami Varignon, qui devait devenir un célèbre mathématicien, il hérita de son père, le marquis de Saint-Pierre, quelques centaines de livres de rente, et profita de cet héritage pour venir à Paris. Mais il n'en profita pas seul ; car il emmena avec lui Varignon, auquel il abandonna une partie de ses rentes, en lui laissant d'ailleurs toute liberté. Ici se révèlent déjà la bonté et la délicatesse de son âme, mais aussi son amour de la discussion : Varignon était chargé de lui faire des objections; il était, suivant son expression, son *disputeur à gages*. Les deux amis allèrent s'installer ensemble dans une petite maison, au haut du faubourg Saint-Jacques. C'était en 1686, l'année même où, à l'intérieur, les protestants étaient si cruellement persécutés, et où, au

dehors, se formait contre Louis XIV la ligue d'Augsbourg. Fontenelle, dans son éloge de Varignon, a rappelé la liaison qui s'établit alors entre ces deux jeunes Normands et lui :

« J'étais leur compatriote et allais les voir assez souvent dans leur petite maison du faubourg Saint-Jacques, et quelquefois passer deux ou trois jours avec eux. Il y avait encore de la place pour un survenant et même pour un second, sorti de la même province, aujourd'hui l'un des principaux membres de l'Académie des belles-lettres et fameux par les histoires qui ont paru de lui (1). Nous nous rassemblions avec un extrême plaisir, jeunes, pleins de la première ardeur de savoir, fort unis, et, ce que nous ne comptions pas alors pour un assez grand bien, peu connus. Nous parlions à nous quatre une bonne partie des différentes langues de la république des lettres, et tous les sujets de cette petite société se sont dispersés de là dans toutes les académies. »

Mais, tandis que « Varignon (c'est encore Fontenelle qui parle) s'était totalement enfoncé dans les mathématiques, l'abbé s'était tourné principalement du côté des réflexions *sur l'homme*, *sur les mœurs et les principes du gouvernement*. » Ainsi se prononçait sa vocation.

Il dut à l'amitié de Fontenelle d'être reçu chez madame de Lambert, et à la protection de madame de Lambert d'entrer à l'Académie française (1695), quoi-

(1) Il s'agit ici de Vertot.

qu'il n'eût encore rien publié. Des deux partis qui divisaient alors l'Académie, le parti des *anciens* et le parti des *modernes*, ce dernier, que dirigeaient Fontenelle et Perrault, devait être celui de l'abbé de Saint-Pierre : il n'avait pas assez le sentiment du beau pour être beaucoup touché du mérite des anciens, et son esprit novateur le portait naturellement du côté des modernes.

On raconte qu'il fit son discours de réception en quatre heures : « Ces sortes de discours, disait-il, ne méritent pas pour l'utilité dont ils sont à l'État plus de deux heures de temps; j'y en ai mis quatre, et cela est fort honnête. » Fontenelle l'engageant à le retoucher, il s'y refusa en lui disant avec une bonhomie charmante, mais peu académique : « Mon discours est médiocre, tant mieux; il m'en ressemblera davantage. »

On voit par là le peu de cas qu'il faisait des discours académiques, et, ce qui est plus grave, la négligence avec laquelle il écrivait. « Devenu, dit d'Alembert, membre d'une compagnie dont l'objet principal est la perfection du style, il ne se crut pas obligé pour cela de donner plus de soin à sa manière d'écrire; il composa beaucoup d'ouvrages dans lesquels, uniquement occupé du fond qu'il croyait excellent, il négligeait absolument la forme. Ce n'est pas qu'il n'en connût le prix, et qu'il n'en sentît

même la nécessité pour se procurer plus de lecteurs (1); mais il ne se croyait point le talent d'orner ce qu'il avait à dire, et il ne voulait pas forcer la nature, craignant que les efforts inutiles qu'il ferait pour la dompter ne fussent autant de moments perdus pour ses spéculations morales et politiques. » Son style est en effet très-négligé, très-incorrect, chargé de néologismes, d'une extrême sécheresse et en même temps d'une diffusion extrême. Il voulut s'en tenir, dans les matières politiques, à la *sorte d'éloquence qui est propre aux géomètres ;* mais, au lieu de la sévérité du style, qui d'ailleurs, même dans ces matières, n'exclut pas l'éloquence, il ne rencontrait qu'une sécheresse désespérante. D'un autre côté, pensant, non sans raison, que les choses ne se gravent bien dans l'esprit qu'à force d'être répétées, mais oubliant qu'il faut au moins en varier l'expression, il tombe dans la plus fatigante prolixité. Voilà pourquoi il a été si peu lu de son temps, et pourquoi il ne l'est plus du tout aujourd'hui. Il est vraiment heureux que les autres penseurs du XVIIIe siècle n'aient pas eu les mêmes défauts ou la même théorie : ils n'auraient pas remué leur temps comme ils l'ont fait.

(1) On raconte, à ce propos, qu'entendant un jour une femme aimable s'exprimer avec grâce sur un sujet frivole : « Quel dommage, dit-il, qu'elle n'écrive pas ce que je pense ! »

Il était loin cependant d'être sans esprit. Bien que Voltaire, qui n'a pas toujours été juste à son égard, ait écrit de lui, à propos de son buste :

> Heureusement ce n'est là qu'un portrait,
> L'original dirait quelque sottise.

Il ne disait pas toujours des sottises ; on cite de lui quelques mots charmants. Voyant un jour madame Geoffrin tout étonnée de le trouver amusant : « Je ne suis, madame qu'un mauvais instrument dont vous avez bien joué. » — D'une dame qui parlait bien dans le monologue, mais ne savait pas causer : « Elle danse bien, dit-il, mais ne sait pas marcher. » Se trouvant à Versailles, où l'appelait sa place de premier aumônier de madame la duchesse d'Orléans, il fut rencontré par un évêque qui lui dit, croyant faire une excellente épigramme : « Quel séjour pour un philosophe ! — Pensez-vous, répliqua l'abbé, qu'il vaille mieux pour un évêque ? » La raison même qu'il donnait de son silence ordinaire n'était pas dépourvue d'esprit : « Quand j'écris, disait-il, personne n'est forcé de me lire ; mais ceux que je voudrais forcer à m'écouter se contraindraient pour en faire au moins semblant, et c'est une gêne que je leur épargne volontiers. »

Nous venons de voir que l'abbé de Saint-Pierre était devenu l'aumônier de la duchesse d'Orléans ;

il avait acheté cette charge l'année même où il fut reçu académicien. Il fallait à cette princesse de Bavière qu'on avait si lestement convertie pour la marier avec Monsieur, et qui au fond était protestante, un aumônier commode; l'abbé de Saint-Pierre lui convenait parfaitement, et elle ne convenait pas moins à cet abbé philosophe. Il profita de sa position pour observer, réfléchir, composer. « Les réflexions que je fais ici, écrit-il à sa protectrice, la marquise de Lambert, roulent plus sur la politique que sur la morale; et, si je m'attache davantage à la politique qu'à la morale, c'est que je suis persuadé que les moindres découvertes que je pourrais faire dans la politique seraient d'une bien plus grande utilité pour le bonheur des hommes que les plus belles spéculations de morale que je pourrais faire. »

Ce fut alors que le spectacle des calamités où les guerres continuelles de Louis XIV avaient jeté la France lui suggéra cette réflexion, que la guerre est une chose aussi déraisonnable que détestable, et qu'il faut s'appliquer à la rendre à jamais impossible. De là son *projet de paix perpétuelle*. Les deux premiers volumes de ce projet furent communiqués en manuscrit au duc de Bourgogne, qui, dit-on, les goûta; mais ils ne furent publiés qu'après la mort de ce prince, en 1713, l'année même du traité d'Utrecht, auquel l'abbé de Saint-Pierre avait eu le

bonheur de travailler en qualité de secrétaire de l'un des deux plénipotentiaires, l'abbé de Polignac. L'auteur plaçait son projet sous le patronage de Henri IV, auquel il en rapportait l'invention, bien gratuitement, comme vous le verrez; et il en adressa le troisième volume (1717) au régent, en le suppliant de se faire le promoteur de la grande entreprise. Il avait soumis ce projet à Leibniz. Celui-ci répondit fort poliment au bon abbé, le loua d'avoir osé s'opposer à la foule des prévenus et au déchaînement des railleurs, « et se déclara persuadé qu'un tel projet en gros est faisable, et que son exécution serait une des plus utiles choses du monde » ; mais au fond, il ne prit pas cette idée fort au sérieux, comme l'atteste une curieuse lettre adressée le 4 juin 1712 à Grimarest (1). A peu près

(1) « J'ai vu, écrivait Leibniz à Grimarest, quelque chose du projet de M. de Saint-Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d'un cimetière avec ce mot : *Pax perpetua*, car les morts ne se battent point ; mais les vivants sont d'une autre humeur, et les plus puissants ne respectent guère les tribunaux. Il faudrait que tous ces messieurs donnassent caution bourgeoise, ou déposassent dans la banque du tribunal, un roi de France, par exemple, cent millions d'écus, et un roi de la Grande-Bretagne, à proportion, afin que les sentences du tribunal pussent être exécutées sur leur argent, en cas qu'ils fussent réfractaires..... Pour moi, je serais d'avis de l'établir à Rome même et d'en faire le pape président, comme en effet il faisait autrefois figure de juge entre les

aimaient à raisonner sur ce qui se passait, en un mot, d'un *club à l'anglaise*. On l'appelait le *club de l'Entre-sol*, parce qu'il se tenait dans un entre-sol de l'hôtel du président Hénault (place Vendôme), chez l'abbé Alary, un des habitués du salon de madame de Lambert. Là, un certain nombre d'esprits curieux se réunissaient, les uns pour discuter, les autres pour écouter (l'abbé de Saint-Pierre appelait ceux-ci les *écouteurs*), et parmi eux figuraient quelques personnages, entre autres le fils aîné du garde des sceaux, un futur ministre, d'Argenson, qui s'est fait l'historien de l'*Entre-sol*. On y discutait toute sorte de questions : c'était une sorte d'académie des sciences morales et politiques. L'abbé de Saint-Pierre, l'homme à projets, en fut naturellement l'un des membres les plus actifs et les plus laborieux (1). Le club de l'Entre-sol ne tarda pas à inquiéter le gouvernement, et, bien que l'abbé de Saint-Pierre eût proposé de ne plus s'occuper que des questions géné-

(1) L'abbé de Saint-Pierre, dit d'Argenson (manuscrit de la bibliothèque du Louvre, cité par M. Goumy, p. 51), est celui qui nous fournissait le plus de lectures de son cru, tout son temps et ses forces, dans un âge très-avancé, étant dévoués aux systèmes politiques qu'il invente et découvre sur toutes les parties du gouvernement. Il désirait que plusieurs de nous emportassent ses mémoires, pour écrire des réflexions et des objections sur ces systèmes auxquels il répliquait avec autant d'exactitude que de persévérance dans ses idées, quoiqu'il se pique de ne pas abonder dans son sens. »

rales par *éclaircissements, objections et réponses*, Fleury lui fit entendre qu'il était temps de mettre fin aux réunions.

L'abbé de Saint-Pierre ne cessa de poursuivre jusqu'à sa mort cette sorte d'apostolat politique qu'il s'était attribué, et où il s'égarait souvent. On en voit de curieuses traces dans les *Mémoires* de d'Argenson, son ami et son disciple, dont il corrigeait et annotait les travaux (1). On retrouve là, sous la plume du disciple, comme sous celle du maître, plus d'une idée généreuse, mais aussi des idées bien fausses et bien funestes, celle entre autres de *despoticité* (le mot est de l'abbé; on dit aujourd'hui la *dictature*), comme moyen de progrès. D'Argenson veut, en annihilant l'opposition des parlements, renforcer encore l'autorité royale, afin qu'elle ait tout pouvoir pour exécuter le bien. Il oublie qu'en lui donnant tout pouvoir pour faire du bien, on lui donne aussi tout pouvoir pour faire le mal. Mais nous n'en sommes pas encore venus à examiner les idées politiques de l'abbé de Saint-Pierre ou de son disciple.

J'ai déjà indiqué la date de la mort de l'abbé de Saint-Pierre, 1743; il avait alors quatre-vingt-cinq ans. Quelque temps avant sa mort, Voltaire, l'étant

(1) Voyez sur ce sujet, le livre de M. Goumy, p. 56 à 62.

à la même époque, l'abbé de Saint-Pierre publia, pour la première fois, son *Mémoire sur l'établissement d'une taxe proportionnelle*. Ce mémoire ne fut pas sans influence sur la réforme de l'impôt, comme le prouve le titre de *Père de la taille tarifée* que lui donne le prédécesseur de Turgot à Limoges, M. de Tourny. Vous le voyez donc, les *rêveurs* sont parfois bons à quelque chose. Mais les réflexions peu flatteuses pour la mémoire du grand roi, que l'auteur s'était permises, ne pouvaient manquer de lui attirer un avertissement de la part de l'Académie. Vous allez voir comment il en tint compte.

En 1718, dans son *discours sur la polysynodie*, où il voulait démontrer que la pluralité des conseils était la forme de ministère la plus avantageuse, il

princes chrétiens. Mais il faudrait en même temps que les ecclésiastiques reprissent leur ancienne autorité, et qu'un interdit ou une excommunication fît trembler les rois et les royaumes, comme du temps de Nicolas V et de Grégoire VII. Et pour y faire consentir les protestants, il faudrait prier Sa Sainteté de rétablir la forme de l'Église, telle qu'elle fut du temps de Charlemagne, lorsqu'il tenait le concile de Francfort, et de renoncer à tous les conciles tenus depuis, qui ne sauraient passer pour œcuméniques. Il faudrait aussi que les papes ressemblassent aux premiers évêques de Rome. Voilà des projets qui réussiront aussi aisément que celui de M. l'abbé de Saint-Pierre; mais puisqu'il est permis de faire des romans, pourquoi trouverions-nous la fiction mauvaise, qui nous ramènerait le siècle d'or ? »

fait une nouvelle et plus violente sortie contre Louis XIV, lui reprochant les guerres où il avait engagé la France, les sommes énormes qu'elles avaient coûtées au pays, les maux qu'elles avaient causés, lui demandant compte du bien qu'il n'avait pas fait, et lui refusant le titre de Grand.

« On pourra bien, disait-il, lui donner le surnom de Louis le Puissant, de Louis le Redoutable (car nul de ses prédécesseurs n'a été si puissant et ne s'est tant fait redoutable) ; mais les moins habiles ne lui donneront jamais le nom de Louis le Grand tout court, et ne confondront jamais la grande puissance avec la véritable grandeur. C'est que cette grande puissance, à moins qu'elle n'ait été employée à procurer de grands bienfaits aux hommes en général, et aux sujets et aux voisins en particulier, ne fera jamais un homme fort estimable. En un mot, la grande puissance seule ne fera jamais un grand homme. »

Une telle philippique parut à l'Académie un véritable blasphème et y souleva une effroyable tempête. Le cardinal de Polignac et l'évêque de Fréjus, précepteur du petit roi et depuis cardinal de Fleury, prononcèrent contre le coupable (qui était déjà en cas de récidive) de foudroyants réquisitoires, et demandèrent qu'il fût expulsé de l'Académie.

Le langage de l'évêque de Fréjus est curieux. Il piquait adroitement l'amour-propre de l'Académie ;

« Si nous laissons cette hardiesse impunie, n'aura-t-on pas raison de dire que les plumes de l'Académie sont des plumes vénales, consacrées à la fortune et à l'intérêt, et que les louanges qu'elle donne ne durent qu'autant que la vie des princes qu'elle loue ? »

Puis, ayant bien soin de rappeler que le régent avait déjà marqué son indignation en supprimant tous les exemplaires du libelle et en faisant arrêter l'imprimeur, il ajoutait que ce prince aurait certainement la bonté de confirmer la résolution de l'Académie, mais qu'il voulait lui en laisser toute la liberté et tout le mérite.

Le discours du cardinal de Polignac n'est pas moins curieux ; c'est, suivant l'expression de d'Alembert, une véritable *Catilinaire*, jugez-en :

« Vous avez frémi, messieurs, à la lecture que je vous ai faite des articles odieux dont ce livre est rempli. A peine avez-vous pu attendre qu'elle fût achevée... Il est d'une nécessité absolue que cette aventure fasse un vide dans l'Académie. Si M. l'abbé de Saint-Pierre n'en sort pas, je n'y saurai demeurer ; j'en connais cinq ou six qui sont dans les mêmes sentiments et qui vous le déclareront. »

Qu'avait fait cependant l'abbé de Saint-Pierre pour détourner cet orage ? Il avait écrit une lettre au régent, non pour se rétracter, mais au contraire

pour déclarer qu'il n'avait pas cru pouvoir parler autrement de Louis XIV. Cette lettre, qu'il lut à l'Académie, acheva d'accabler le pauvre abbé. On refusa de l'entendre, et son expulsion fut prononcée de vive voix, à l'unanimité. Mais l'Académie, voulant laisser au moins à ses membres l'apparence de la liberté, décida que le vote définitif aurait lieu au scrutin secret. On ne trouva dans l'urne qu'une boule blanche ; c'était celle de Fontenelle. C'est ainsi que l'abbé de Saint-Pierre sacrifia à sa conscience son fauteuil d'académicien. Il est juste d'ajouter que le régent qui aimait l'aumônier de sa mère, mais qui n'avait pas osé le soutenir ouvertement, décida qu'on ne lui donnerait pas de successeur tant qu'il vivrait. Mais la persécution le poursuivit encore après sa mort ; il fut interdit à Maupertuis, son successeur, de prononcer son éloge, et ce ne fut que beaucoup plus tard que d'Alembert put combler cette lacune.

Expulsé de l'Académie, où il avait vainement tenté de porter son esprit de réforme, l'abbé de Saint-Pierre se tourna d'un autre côté, il contribua à la fondation d'une sorte d'académie politique, mais d'académie parfaitement libre, d'une Société composée, comme dit d'Argenson (1), de gens qui

(1) Cité par M. Goumy, p. 51.

CINQUIÈME LEÇON.

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE (SUITE).

SES IDÉES MORALES ET POLITIQUES.

Caractère pratique de la philosophie de l'abbé de Saint-Pierre, nature de son cartésianisme. — La défense du dogme de l'immortalité de l'âme contre Voltaire ; idées fausses en matière de liberté philosophique et religieuse. — Principe de sa morale, le plaisir ; singulière espèce d'épicurisme (*Agathon, archevêque très-vertueux, très-sage et très-heureux*). — L'abbé de Saint-Pierre, apôtre de la bienfaisance. — Préceptes puérils relatifs à l'enseignement de la morale. — Idées de l'abbé de Saint-Pierre sur l'éducation, particulièrement sur celle des femmes. — Ses idées politiques, son projet de gouvernement (la *polysynodie*) ; sa méthode de *scrutin perfectionné*. — Vices de son système. — Idées particulières sur divers points de politique et d'administration : la statistique, la presse officielle, l'interdiction de la mendicité, la réforme de l'impôt, l'instruction primaire, etc.

Nous connaissons, de l'abbé de Saint-Pierre, l'homme, sa vie et son caractère ; examinons maintenant ses idées morales et politiques. Cette étude du moraliste et du politique complétera d'ailleurs

celle même que nous avons déjà faite de l'homme, car c'est surtout de l'abbé de Saint-Pierre qu'il est vrai de dire que l'homme se reflète dans ses idées.

Chez lui, comme chez tous les philosophes du XVIIIe siècle, dont il est le devancier, ce sont précisément les idées morales et politiques qui dominent. Sa philosophie, comme celle de ses successeurs, est déjà toute pratique : « Je veux, disait-il, une philosophie qui n'ait rien de vain et d'abstrait, et qui améliore les diverses conditions de la vie humaine. » Animé, comme ils le seront, par un ardent amour de l'humanité, ou, pour me servir de ses propres expressions, par une philanthropie si bien enracinée dans son âme qu'elle n'en peut plus être arrachée, ce sont *les intérêts de l'humanité* qui le préoccupent avant tout. Aussi, lorsqu'il emprunte à Descartes, outre son grand principe du libre examen, quelques-unes de ses idées métaphysiques : l'existence de Dieu conçu comme être parfait, la distinction de deux substances en nous, l'étendue et la pensante, la spiritualité de l'âme et son immortalité se déduisant de cette spiritualité même, c'est surtout par leur côté moral, pratique, utile, qu'il s'attache à ces idées.

C'est par là qu'il défend contre Voltaire le dogme de l'immortalité de l'âme, en répondant à deux lettres du grand écrivain sur cet objet. Il ne peut croire

qu'un esprit aussi pénétrant ait pu oublier *combien l'opinion de l'anéantissement de l'esprit humain serait pernicieuse à la société.* « On ne pensera jamais, ajoute-t-il, que M. de Voltaire ait été assez méchant pour ôter aux hommes une espérance qui peut *servir infiniment* à diminuer nos maux et à augmenter nos biens, et qui ne peut venir que d'une main toute-puissante et infiniment bienfaisante. » Dans son indignation contre cette opinion *funeste*, il va même, comme Rousseau le fera plus tard, jusqu'à regarder quiconque la soutient comme *un citoyen très-méchant et très-insensé*, et jusqu'à appeler sur lui les rigueurs du bras séculier. « C'est, dit-il, aux parlements, qui ont soin de la police, à condamner sévèrement ces sortes d'écrits. » Il ne s'aperçoit pas qu'il viole ici le principe du libre examen. Mais ceux mêmes qui adoptaient ce principe n'en étaient pas encore venus à en bien comprendre toute la portée. C'est ainsi qu'il veut que le gouvernement interdise la discussion des questions religieuses (1). Nous retrouverons cette idée chez plus d'un libre penseur.

Quoi qu'il en soit sur ce point, l'abbé de Saint-Pierre faisait du dogme de l'immortalité de l'âme le pivot de sa morale, dont la règle fondamentale

(1) *Projet pour faire cesser les disputes religieuses des théologiens.*

était la *bienfaisance*. De là cette formule : *Paradis aux bienfaisants*, qu'il proposait de substituer au mot *adieu*. Il la répétait à tout propos et voulait qu'on la fît sans cesse répéter aux enfants. Il espérait former ainsi ce qu'il appelait des *espérants passionnés;* mais outre qu'il attribuait beaucoup trop de vertu aux formules, il s'appuyait beaucoup trop sur le ressort de l'intérêt personnel.

En général, il faut le dire, sa morale, bien qu'ayant pour règle générale la bienfaisance, n'est pas exempte d'un certain épicurisme. Il lui donne pour principe le plaisir. Il avait été frappé par cette proposition qu'il avait trouvée dans Abbadie : « Le plaisir est quelque chose de divin » ; et il avait cru pouvoir tout y ranger. « Tous les désirs de notre vie présente, disait-il, tendent au plaisir, et toute la félicité de notre vie future est uniquement fondée sur le plaisir. » Seulement il faut savoir en jouir, et pour cela deux choses sont nécessaires : la *modération* et la *diversité*. La modération consiste à se garder de tout excès, et en particulier de quatre *enivrements* fort dangereux. Le premier est le *vin*, dont il fait d'ailleurs l'éloge : « L'âme, dit-il, est sujette à beaucoup de maux, que les plus belles spéculations de Sénèque ne peuvent ni prévenir, ni si bien guérir que la gaieté que donne le bon vin. » Il a, sur ce point, un trait charmant : « Après tout, dit-il, je me soucie peu de

venu voir, lui demanda comment il considérait le suprême passage : « Comme un voyage à la campagne, » répondit-il. Comme on le priait d'adresser quelques paroles à ceux qui l'entouraient, il fit cette belle réponse de Patru : « Un mourant a bien peu de chose à dire, quand il ne parle ni par faiblesse, ni par vanité. » Il se confessa par condescendance pour les personnes qui l'assistaien à ses derniers moments ; mais il fit rappeler aussitôt le curé auquel il venait de se confesser pour lui dire qu'il se reprochait cet acte de complaisance, qu'il ne croyait pas un mot de tout cela, et que c'était depuis bien longtemps la seule occasion où il eût trahi la vérité.

Tel fut l'abbé de Saint-Pierre. Il consacra sa vie à la poursuite de la vérité et du bien public. Il se donnait à lui-même le titre de *solliciteur pour le bien public* ; et il n'était pas moins infatigable dans ce genre de sollicitation qu'inébranlable dans son culte de la vérité ; rois, ministres, intendants, il s'adressait à tout le monde, sans se rebuter jamais. Homme à projets, et plein d'illusions, souvent de chimères, dans ses projets, il a devancé son siècle et, à certains égards, les siècles. L'un des premiers, il a été possédé de cet *amour de l'humanité* qui a distingué les philosophes du XVIIIe siècle, et de cette *haine de l'intolérance* qui les animait. Il faut voir

comme il tance un certain docteur de Sorbonne qui avait eu la singulière idée de publier sous le nom de *l'abbé de Saint-Pierre* deux lettres pour engager les catholiques à traiter les jansénistes comme des *pestiférés*, et comme il rappelle ce fanatique au sentiment de la charité, de la *charité bienfaisante*. A ces mérites, dont il donna en quelque sorte le premier exemple au XVIIIe siècle, l'abbé de Saint-Pierre joignait une grande bonté personnelle, une extrême indulgence et une extrême bienfaisance. Il consacrait une bonne part de son revenu au soulagement des malheureux et faisait élever à ses frais des enfants abandonnés, en ayant soin de leur faire apprendre les métiers les plus utiles. Il s'est peint lui-même en prenant pour devise ces deux mots qu'adopta, après lui, madame Geoffrin : *Donner et pardonner*.

---

la délicatesse des tables où je mange. Ce dont je me soucie le plus, c'est la gaieté et l'agrément des convives ; et je vous avoue que je ne fais jamais bonne chère, quand mon esprit n'est pas du repas. » Le second des enivrements dont il faut bien se garder est la *colère;* le troisième, l'*ambition*, et le quatrième, l'*amour*. Sur ce dernier article, notre moraliste a des idées tout à fait dignes d'un abbé du XVIIIe siècle : il voudrait que, pour affaiblir l'amour et le contenir dans les bornes de la raison, on pût en avoir pour plusieurs personnes. Les goûts divisés se combattent, et nous sauvent ainsi de ces goûts trop vifs qu'on appelle des *passions*. Enfin à la modération il faut joindre la diversité : « La vie la plus sage, » à l'entendre, « c'est celle qui a le plus de variété. »

Le bon abbé nous a d'ailleurs tracé son idéal dans un opuscule intitulé *Agathon, archevêque très-vertueux, très-sage et très-heureux*. C'est le portrait d'un prélat tel que l'abbé pouvait le rêver, qui n'a pas sur la sainteté et sur le célibat des prêtres les idées de l'Église (1), qui introduit le scrutin dans les séminaires, interdit toute discussion aux théologiens de son diocèse, et prêche la paix perpétuelle ; nullement austère, mais frugal : sa grande règle est de rester

(1) L'abbé de Saint-Pierre a écrit un traité contre le célibat des prêtres.

toujours sur son appétit; n'ayant sur la plupart des sujets que des *opinions provisoires;* il ne dit pas : « Je ne suis pas de votre avis, » mais : « Je ne suis *pas encore* de votre avis. » Il ne dit pas : « Cela est bon, cela est vrai, » mais : « Cela est bon, cela est vrai *pour moi.* » Il ne s'estime pas moins qu'il ne mérite; mais, par bienséance, il se donne aux autres pour beaucoup moins qu'il ne vaut. Non-seulement il ne fait jamais tort à personne, mais il fait du bien à tous ceux qu'il peut obliger. C'est ainsi qu'il vit aussi heureusement que possible, tout en acquérant chaque jour de nouveaux mérites pour obtenir le Paradis. Tel est Agathon; c'est en un mot tout le portrait de l'abbé de Saint-Pierre (1).

Ainsi la morale, telle que la conçoit le bon abbé, est douce : « La grande douceur est la vertu la plus importante au bonheur »; aimable : « La sévérité fait peur et fait haïr la vertu »; indulgente, par conséquent ennemie de la raillerie : « diseur de bons mots, mauvais caractère »; tolérante : « Qui ne sait tolérer, ne sait pas vivre »; mais aussi un peu épicurienne. Ce qui la relève, c'est qu'elle prend pour règles capitales les maximes éternelles de la

(1) Voyez, dans la thèse de M. Goumy, l'analyse très-développée de cet opuscule. Je n'ai fait ici que résumer cette analyse, n'ayant pas sous la main l'ouvrage même de l'abbé de Saint-Pierre.

justice et de la bienfaisance : « Ne faites point contre un autre ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fît ! » et « faites pour un autre ce que vous voudriez qu'il vous fît » ; mais ces maximes, elle les fonde sur le plaisir et l'intérêt bien entendu, et en cela l'abbé de Saint-Pierre se trompe : le plaisir et l'intérêt, même bien entendu, ne sauraient fonder l'obligation morale, le devoir et le droit. Laissons les partisans de ce que l'on a nommé la *morale utilitaire*, ou, d'une façon plus ridicule encore, la *morale économique*, louer ici l'abbé de Saint-Pierre, et sachons reconnaître qu'il a fait fausse route dans sa recherche de l'*origine de nos devoirs et de nos droits* (c'est le titre même d'un de ses traités) ; mais reconnaissons aussi que, si son principe est défectueux, ses maximes sont excellentes, et saluons en lui l'apôtre de la bienfaisance, je dirai presque le créateur de ce mot.

Voltaire lui en a attribué l'invention dans les vers suivants :

Certain législateur, dont la plume féconde
Fit tant de vains projets pour le bien de ce monde,
Et qui depuis trente ans écrit pour des ingrats,
Vient de créer un mot qui manque à Vaugelas.
Ce mot est *bienfaisance* ; il me plaît, il rassemble,
Si le cœur en est cru, bien des vertus ensemble.
Petits grammairiens, grands précepteurs des sots,
Qui pesez la parole et mesurez les mots,

Pareille expression vous semble hasardée ;
Mais l'univers entier en doit chérir l'idée (1).

L'abbé de Saint-Pierre passe en effet pour l'inventeur de ce mot. Ce qui veut dire que, s'il ne l'a pas inventé, il a eu au moins l'honneur de le mettre en circulation (2).

Telle est la morale de l'abbé de Saint-Pierre. Cette morale, il voulait qu'on l'enseignât aux enfants par toute sorte de moyens :

Formules en vers, comme les *vers* suivants :

Défauts d'autrui ne contreferas,
Et ne t'en moqueras aucunement ;

ou ceux-ci :

Facilement pardonneras,
Afin qu'on te pardonne aisément ;

Exercices de vertu : « Quand les leçons auront été récitées et les devoirs corrigés, le maître dira à

(1) Septième discours sur l'homme, *sur la vraie vertu.*

(2) On trouve bien dans certains écrivains du XVIII[e] siècle, Calvin, Amyot, le mot *bénéficence*, traduction du mot latin *beneficentia* et première forme du mot moderne *bienfaisance*, mais il n'était pas sorti de la langue savante ; c'est l'abbé de Saint-Pierre qui a donné à ce mot sa forme moderne, et, ce qui est plus important, en a vulgarisé l'usage. Il ne figure dans le dictionnaire de l'Académie qu'à partir de 1762.

l'élève : Faites-moi un acte de prudence, ou de justice, ou de bienfaisance, ou de discernement de la vérité, et il aura soin de varier ces exercices pour chacun de ses élèves » ;

Scènes vertueuses, jouées devant les parents, les amis, les répétiteurs et... les dames ;

Jugements rendus par les écoliers contre les coupables, « en présence et sous la présidence du régent ».

Tout cela est assez puéril : le bon abbé ne s'aperçoit pas qu'il rend la vertu insipide ou ridicule en voulant la mettre ainsi partout et en cherchant à l'inculquer par de pareils moyens. Il n'est pas nécessaire d'insister là-dessus. Mais, puisque nous avons été conduit à parler d'éducation, disons tout de suite que sur ce sujet l'abbé de Saint-Pierre a exposé beaucoup d'idées originales, quelques-unes bizarres et fausses, mais d'autres excellentes (1).

Il se prononce en faveur de l'éducation publique, et il en relève fort ingénieusement les avantages par la comparaison suivante : « Au collége, dit-il, les pareils s'entre-corrigent et s'entre-polissent journellement et nécessairement les uns les autres dans leur commerce, à peu près comme les cailloux rabo-

(1) *Projet pour perfectionner l'éducation*. Voyez aussi ses plans d'études pour son collége des Dauphins et pour les pensionnats de MM. d'Alibert et Saint-Isbert.

teux se polissent et s'arrondissent dans la mer par leur frottement journalier. » Mais son système d'instruction est étroit. Il ramène tout au principe de l'utilité : « La connaissance des langues, dit-il, n'est guère utile qu'autant qu'elle peut servir au commerce des marchandises. » Il a inventé ce que l'on a appelé depuis l'*éducation professionnelle*. Il a inventé aussi le *travail attrayant :* jeux de dictionnaire, jeux de commerce, jeux d'histoire. C'est sans doute parce qu'il avait trouvé le moyen de faire du travail un jeu, qu'il ne voulait point de jours de congé. Chacun des sept jours de la semaine avait sa bonne charge : un véritable amalgame d'études, sans oublier la morale et la politique, dont il ne croyait pas que l'on pût s'occuper trop tôt, et pour l'enseignement desquelles il avait la naïveté de proposer ses propres ouvrages : « Je donnerais volontiers au petit collége, pour en faire un livre classique politique, deux exemplaires de mes ouvrages, afin que les précepteurs choisissent les meilleurs endroits. » Tout était d'ailleurs réglé avec la dernière minutie.

Sur l'éducation des femmes ses idées sont beaucoup plus saines : elles sont souvent aussi justes que neuves. Si l'on songe à ce qu'était l'éducation des femmes, je ne dis pas au moyen âge, où l'on mettait en question si elles avaient une âme, mais au

XVIIe siècle, où Fénelon demandait comme une nouveauté qu'une fille sût *la grammaire et les quatre règles de l'arithmétique;* si l'on songe même à l'opinion qu'on avait encore des femmes au XVIIIe siècle et à la manière dont on les élevait, on saura gré à l'abbé de Saint-Pierre du respect qu'il leur témoigne et de la hardiesse des vues qu'il expose sur leur éducation. Il veut qu'on leur enseigne les éléments des sciences, astronomie, physiologie, physique; seulement, ici encore, il considère plutôt l'utilité que la beauté même de ces études, et par suite du même principe il ne fait pas une assez large part à la littérature. Il demandait qu'on établît des colléges pour les jeunes filles comme pour les jeunes garçons (idée excellente, si on la restreint à l'externat), et qu'on fît de la maison de Saint-Cyr une sorte d'école normale pour les femmes.

Venons maintenant aux idées politiques de l'abbé de Saint-Pierre. Le *Discours sur la polysynodie* nous révèle sa pensée en matière de gouvernement; c'est son projet de gouvernement. La première idée de ce projet, l'idée de remettre à des conseils l'administration des affaires, revient à Saint-Simon, qui voulait relever la noblesse en la faisant entrer dans les conseils; elle était d'ailleurs suggérée à l'abbé de Saint-Pierre par l'espèce même de gouvernement que le régent avait établi, en arrangeant à sa guise

le plan que Saint-Simon avait fait adopter au duc de Bourgogne. Mais le projet de l'abbé de Saint-Pierre n'était ni celui de Saint-Simon, qui avait pour but de livrer le gouvernement à une caste dont ce grand seigneur lui-même déplorait « l'ignorance, l'inapplication, la légèreté », ni celui du régent, où celui-ci avait fait entrer pêle-mêle toute sorte de gens, des grands seigneurs, puis ses amis, l'élite des roués, puis des conseillers d'État, des maîtres des requêtes, des membres du parlement, et qui, pour emprunter le mot de d'Argenson, ne pouvait produire qu'une vraie *pétaudière*. Ce nouveau projet est bien un système de *polysynodie* (le mot est de l'abbé), mais de polysynodie *perfectionnée*.

« Faire discuter dans des assemblées les affaires du gouvernement, et former à cet effet autant de conseils qu'il y a de genres d'affaires à traiter », telle est la forme que l'abbé de Saint-Pierre désigne sous le nom de *polysynodie*, et qu'il oppose à ce qu'il appelle le *vizirat*, c'est-à-dire au système de l'omnipotence d'un ministre unique, ou un demi-vizirat, c'est-à-dire à celui où l'autorité est partagée entre deux ou plusieurs ministres. Mais comment composer ces conseils ? Par la méthode du *scrutin*. Cette méthode est le seul moyen d'assurer la *liberté des suffrages*, qui n'existerait pas si les conseils, nommés par le roi, n'étaient remplis que de ses créa-

tures; et elle est aussi le seul moyen de donner la préférence au *mérite*, si l'on ne l'applique qu'à des sujets capables, ce qui suppose un système de grades, une hiérarchie savamment organisée. Cette forme de gouvernement est, selon l'abbé de Saint-Pierre, la plus naturelle et la plus utile : il en énumère les avantages pour le bien de l'État, et les oppose aux vices du *vizirat* ou du *demi-vizirat*, qu'il relève avec beaucoup de force et de hardiesse. Ces avantages sont en général ceux de tous les gouvernements parlementaires : l'anéantissement des intérêts personnels par la multiplication des opinants, plus de lumières dans les affaires, plus d'indépendance, moins de vexations et d'injustices de la part des plus forts, etc.

Mais comment sera organisée cette hiérarchie, que suppose le scrutin qui nommera les conseillers? C'est là un point que l'abbé de Saint-Pierre a repris plus tard pour compléter son plan de constitution (*Projet pour perfectionner les gouvernements des États*).

La base de tout le système est formée par trois compagnies d'*étudiants politiques*, composées de trente membres chacune et sorties par voie d'élection de la magistrature, de la noblesse et du clergé. Ces trois compagnies nommeraient au scrutin quarante *académiciens politiques*, et cette académie

politique, qui aurait pour principale occupation l'examen des mémoires renfermant des vues dans les sciences et dans les arts, désignerait aux choix du roi ou du ministre des requêtes au conseil d'État et pour chaque intendance, trois candidats pris dans son sein ; à leur tour, les intendants et les maîtres des requêtes, divisés, eux aussi, en compagnies, désigneront de la même manière les conseillers d'État, et ceux-ci, les ministres. L'abbé de Saint-Pierre applique d'ailleurs à tous les degrés de la hiérarchie civile et militaire son système de scrutin perfectionné : ce système consiste en général, pour chaque emploi vacant, à faire désigner, par chaque compagnie, formée d'employés du même grade au nombre de trente, trois candidats parmi lesquels le roi en choisit un.

« Le scrutin perfectionné, dit l'auteur de ce système, est un excellent *anthropomètre*, c'est la mesure la plus sûre du mérite des officiers publics. On peut dire que l'observation de cette merveilleuse méthode dans son entier serait aussi une mesure sûre qu'auraient les sujets pour mesurer exactement le mérite de leurs rois, et qu'ainsi elle serait en même temps un excellent *basilimètre*. »

Tel est le gouvernement rêvé par l'abbé de Saint-Pierre. Ce n'est pas là le gouvernement *aristocratique* que voulait Saint-Simon : bien que l'abbé

exclut le tiers état, il n'est point partisan de la noblesse héréditaire, et il en demande même formellement la suppression. Ce n'est pas non plus un gouvernement *démocratique*, puisqu'il exclut le peuple. Comment donc le désigner? l'abbé de Saint-Pierre, qui en pareil cas n'est jamais embarrassé, forge un mot tout exprès pour cela : il l'appelle une *aristomonarchie*, c'est-à-dire une monarchie où, grâce au scrutin perfectionné, les meilleurs occupent le ministère et tous les emplois publics.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les vices de ce système : ils sautent aux yeux. Ses vices les plus éclatants sont l'exclusion de l'*élément démocratique*, et, tout en diminuant ou en ébranlant la *royauté*, de ne pas lui opposer des institutions vraiment *républicaines*. L'abbé de Saint-Pierre ne fait pas moins bon marché de la liberté que de l'égalité : il admet la nécessité de la *despoticité*; pourquoi y aurait-il une opposition au gouvernement des meilleurs? Il concilie d'ailleurs fort mal le *pouvoir délibératif*, qu'il attribue aux conseils, et le *pouvoir créatif* qu'il laisse au roi. On voit par là combien son système est artificiel et impraticable.

Malgré tous ces défauts, l'auteur de la polysynodie avait le mérite de faire ressortir les vices du système dominant et de remuer utilement les plus graves questions.

Si maintenant, laissant de côté son plan de constitution, nous recherchons les idées de l'abbé de Saint-Pierre sur certains points particuliers de la politique et de l'administration, nous en retrouverons beaucoup d'excellentes, que l'avenir a réalisées ou entrepris de réaliser.

Telle est, par exemple, l'idée d'organiser la statistique (*De l'utilité du dénombrement*) : « Notre politique, disait l'abbé de Saint-Pierre, est encore dans l'enfance, puisque nous en sommes encore à dire que nos ministres, chacun dans leur département, devraient avoir soin de procurer au public des dénombrements exacts de tout ce qui entre dans la science du gouvernement. »

Telle est encore celle d'établir une publicité officielle, un *Moniteur*, — idée fort bonne, mais à laquelle il faudrait donner pour corrélatif la liberté de la presse, chose à laquelle l'abbé de Saint-Pierre ne paraît pas songer.

L'extinction de la mendicité est un problème qui l'a vivement préoccupé (*Projets pour renfermer les mendiants*, adressé à Fleury, en 1724). La mendicité, malgré les peines terribles portées contre elle, était alors une des plaies de la France, et elle était elle-même la conséquence d'un autre fléau, la taille.

Il faut entendre l'abbé de Saint-Pierre s'élever

contre l'iniquité de la taille et signaler les mesures qu'elle engendre.

« Il n'est pas possible, disait-il bien longtemps avant Rousseau, de faire quelque séjour dans la campagne sans être témoin des injustices criantes qui se font dans la répartition de la taille arbitraire, sans entendre parler du grand nombre de frais, de contraintes, que souffrent tous les jours les pauvres taillables, non protégés... Il n'est possible d'avoir un peu d'humanité sans être sensiblement affligé de ces fâcheuses exactions, où les collecteurs, pour des taxes excessives, ôtent durement aux pères et aux mères de quoi nourrir et habiller leurs petits enfants... La crainte des disproportions de la taille fait souvent cacher aux taillables l'argent qu'ils ont amassé, et les empêche de les mettre en bestiaux et en commerce; ils aiment même mieux payer des frais de contrainte que de payer sans frais, parce que s'ils payaient sans frais, on les chargerait de tailles l'année suivante; ils veulent passer pour insolvables, ce qui multiplie les frais de recouvrement et rend leur argent inutile à l'État. »

L'abbé de Saint-Pierre propose donc la réforme de l'impôt (*Projet de taille tarifée*): il demande qu'on l'établisse équitablement au moyen d'une exacte proportion entre le revenu et la taille, et de collecteurs instruits et capables, nommés à vie.

Il propose aussi la réforme de la justice (*Projet pour diminuer le nombre des procès*). Il veut qu'on introduise plus de clarté, plus d'uniformité, plus

d'équité dans la loi. Il demande l'abolition de la vénalité des charges et celle du droit d'aînesse.

Il n'y a pas jusqu'aux routes, alors détestables, dont il ne propose l'amélioration (*Projet pour rendre les chemins praticables en hiver*).

Enfin il prêche la diffusion de l'instruction primaire dans les campagnes et parmi le peuple. Il disait :

« La bonne politique doit viser à diminuer la superstition des peuples, comme une maladie dangereuse, et à perfectionner leur raison... Il naît souvent parmi le bas peuple des esprits excellents, qui auraient fait de grands progrès dans les arts et dans les sciences, s'ils avaient appris à lire et à écrire dans leur enfance... De là il suit qu'il est de l'intérêt de l'État de multiplier les petites écoles, de donner des gages suffisants aux maîtres et maîtresses...

Voilà bien des idées, bien des projets; j'en pourrais citer beaucoup d'autres encore. Ils attestent un esprit préoccupé de tous les problèmes sociaux, original, hardi, novateur, souvent judicieux et pratique (quoique souvent aussi absurde et chimérique), toujours animé enfin de l'amour de l'humanité, mais n'y joignant pas toujours un sentiment assez vif et assez large de la liberté.

SIXIÈME LEÇON.

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE (SUITE ET FIN).

SON PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE.

Que l'abbé de Saint-Pierre était fait pour concevoir l'idée de la paix parmi les hommes. — Ce qu'était cette idée avant lui; comment il la conçoit à son tour et la lie à celle du progrès. — Pourquoi il attribue à Henri IV l'invention de son projet. — Du plan de Henri IV, ou plutôt de Sully, pour l'établissement d'une fédération des États de l'Europe; que l'idée principale en revient sans doute à ce prince, mais qu'elle resta chez lui à l'état de théorie : ce qu'il voulait en effet. — Ce que l'abbé de Saint-Pierre emprunte à ce plan, et comment il le modifie, en le ramenant à des principes vraiment philosophiques. — Côtés faux ou chimériques de son projet : deux vices radicaux. — Rousseau et Kant, opposés à l'abbé de Saint-Pierre. — Services qu'il a rendus, sur ce point, à l'humanité. — Conclusion : l'idée de la paix perpétuelle, idéal des nations.

J'ai réservé pour cette leçon le *projet de paix perpétuelle*, c'est-à-dire l'idée à laquelle l'abbé de Saint-Pierre a attaché son nom. C'est par là surtout qu'il s'est fait connaître, qu'il est encore connu aujourd'hui, et que son nom grandira toujours

à mesure que l'humanité se civilisera davantage. C'est lui en effet qui le premier a conçu sous une forme philosophique l'idée de la paix perpétuelle, bien qu'il l'ait compromise par l'application politique qu'il en a faite. Cette idée ne fut pas prise d'abord fort au sérieux, je ne dis pas par les politiques (cela va sans dire), mais par les philosophes, depuis Leibniz (1) jusqu'à Voltaire (2), qui a pourtant écrit lui-même des pages vives contre la guerre et contre le métier de soldat. Aujourd'hui encore il ne manque pas de gens qu'elle fait sourire; mais reprise par Jean-Jacques Rousseau d'abord, puis par un autre grand penseur, qui la dégage de l'application compromettante qu'en avait faite l'abbé de Saint-Pierre, développée et défendue par d'éminents publicistes, Ancillon, entre autres, et Necker, et par toute l'école économique, J. B. Say en tête, elle a déjà fait d'immenses progrès dans les esprits, et elle apparaît clairement comme un *idéal* vers lequel tend l'humanité et dont elle doit travailler à se rapprocher toujours davantage.

(1) Voyez la lettre citée plus haut, p. 60.

(2) ... Je vous l'avouerai, je formais des souhaits
Pour que ce beau métier ne s'exerçât jamais,
Et qu'enfin l'équité fît régner sur la terre
L'impraticable paix de l'abbé de Saint-Pierre.

(*La tactique*.)

Voyons donc la part qu'a eue l'abbé de Saint-Pierre dans la conception ou dans l'élaboration de cette idée ; et comment les vices du plan qu'il propose pour la réaliser la compromirent dans l'esprit des philosophes et des politiques.

Reconnaissons d'abord que cette idée devait naître dans un esprit tel que le sien. Entre elle et lui il y avait en quelque sorte harmonie préétablie. C'était par excellence l'homme de la paix que l'abbé de Saint-Pierre. Nous l'avons vu concevoir, à Caen, dès l'âge de vingt ans, un projet pour diminuer le nombre des procès. Plus tard, en 1715, il écrit un mémoire contre le duel (1), ce résidu de la barbarie dans l'état civil. La guerre, ce duel des peuples, devait nécessairement, surtout après les débordements du règne de Louis XIV, exciter ses antipathies et éveiller en lui l'idée d'un état de paix se substituant à l'état de guerre où les hommes avaient vécu jusqu'alors.

L'horreur de la guerre et l'amour de la paix ne sont pas sans doute des choses tout à fait nouvelles parmi les hommes. Il est impossible qu'en tout temps certaines âmes n'aient pas été frappées de ce

(1) Il paraît qu'après la mort de Louis XIV, le régent trouva un exemplaire de ce mémoire dans une cassette renfermant les montres du feu roi, quelques bijoux et plusieurs papiers importants.

que la première a de révoltant, de barbare, d'*inhumain* (1), et n'aient pas rêvé le règne de la seconde sur la terre. Mais ce règne était conçu ou bien comme appartenant à un passé à jamais perdu, au premier âge du monde, à l'âge d'or (2), ou bien comme un rêve vague et tout de sentiment.

L'abbé de Saint-Pierre ne le relègue plus dans le passé, comme les poëtes de l'antiquité : il en fait le but même où il faut tendre. Il a en général très-bien réfuté la vieille théorie des âges du monde, en renversant l'ordre de ces âges et en montrant qu'il fallait transporter à l'avenir ce que les poëtes avaient relégué dans le passé, l'âge d'or, c'est-à-dire l'âge de la raison, de la concorde, de la paix. Nous retrouvons ici, liée à l'idée de la paix perpétuelle, celle du progrès, dont la première est la conséquence naturelle. De grands esprits, Bacon, Pascal, Malebranche, l'avaient déjà indiquée, mais sans en apercevoir toute la portée; l'abbé de Saint-Pierre l'a tout particulièrement développée, il a écrit sur *les progrès de la*

(1) Voir entre autres choses, pour ne pas remonter au delà du XVII[e] siècle, la satire de Boileau sur l'homme, et l'admirable page de la Bruyère sur la guerre.

(2) Aurea prima sata est ætas....
Non galeæ, non ensis erant : sine militis usu
Mollia securæ peragebant otia gentes.
(OVIDE, *Métamorphoses*, liv. I.)

raison, et il a tiré de cette idée toutes les conséquences qu'elle renferme.

Ajoutons qu'au lieu de se borner à de vagues souhaits à l'endroit du règne de la paix parmi les hommes, il a conçu nettement la possibilité de le réaliser, bien qu'il se soit trompé sur les moyens à suivre pour cela.

L'abbé de Saint-Pierre ne se donne pas ici d'ailleurs pour un inventeur : il reporte à Henri IV la gloire de l'invention (1), sans doute pour lui donner plus de crédit, et sans doute aussi parce qu'il connaissait imparfaitement les véritables desseins de ce prince, lesquels en effet n'ont guère de rapport avec le plan du bon abbé. Il est vrai qu'il prétend les *approprier à l'état présent des affaires de l'Europe ;* mais, d'une part, il leur donne un caractère de généralité qu'ils n'avaient pas dans l'esprit de Henri IV, en quoi il se montre plus philosophe que ce prince ; et, d'autre part, il ne s'aperçoit pas qu'en les accommodant à l'état présent des affaires de l'Europe, il en change tout à fait la nature, en même temps qu'il gâte l'excellence de sa propre idée par l'application qu'il en fait.

(1) Le titre qu'il avait adopté est curieux : *Projet de Henri le Grand pour rendre la paix perpétuelle, éclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre.*

Que voulait Henri IV? On trouve, dans les *Économies royales* de Sully, l'exposé d'un plan attribué à ce prince et qui repose sur l'idée d'une fédération destinée à maintenir la paix au sein du monde chrétien, la *république chrétienne*. Cette république devait se diviser en quinze dominations ou États, ayant, autant que possible, une égale puissance, et tous les différends qui pourraient s'élever entre ces États devaient être réglés par un conseil général représentant tous les confédérés, de telle sorte que la guerre disparût du milieu des États chrétiens, mais non pas encore du monde, car il devait y avoir un contingent commun d'argent et d'hommes pour faire la guerre aux infidèles.

Malgré cette dernière restriction au principe de la paix universelle et perpétuelle, cette idée d'une république chrétienne est déjà assez belle pour le temps, quels que soient d'ailleurs les vices du projet d'exécution, dans les détails duquel je n'entre point et que je n'ai pas à examiner ici.

Tel est en général le plan qu'expose Sully en l'attribuant à Henri IV. Mais ce plan représente-t-il bien la pensée de ce monarque? On a fait remarquer que la rédaction et la mise en ordre des mémoires de Henri IV sont postérieures de vingt ans au moins à la mort de ce roi, que c'est une œuvre de vieillesse et de retraite, de chagrin et de regret (Bazin). Sis-

mondi pense également, d'après ce que raconte Sully, que le plan dont nous parlons est bien plutôt celui du ministre que celui de son maître, que toute cette organisation devait paraître bien vague et bien fantastique à un homme aussi positif que Henri IV, et il rappelle la réponse de ce prince à Sully lui représentant qu'il devait annoncer à l'Europe son désintéressement et ne se rien réserver pour lui-même. « Eh quoi! voudriez-vous que je dépensasse soixante millions pour conquérir des terres pour autrui sans en retenir rien pour moi? Ce n'est pas là mon intention. » Mais ce qu'on ne saurait nier, c'est que ce projet ait été l'objet sinon de démarches et de négociations, au moins de méditations et d'entretiens entre Sully et son maître, et il paraît incontestable que la première idée, l'idée principale appartient à Henri IV, je veux dire le principe général de l'établissement d'un conseil destiné à terminer les différends entre les puissances chrétiennes par une autre voie que par celle des armes. Or c'est précisément là le seul point qu'il nous importe de constater. Que tout le plan d'organisation, que les moyens d'exécution soient, en partie, ou même, si l'on veut, exclusivement l'œuvre de Sully, l'idée d'un arbitrage destiné à supprimer les guerres, au moins entre les nations chrétiennes, n'en revient pas moins à Henri IV.

Mais si cette pensée est belle en soi, et si elle a de l'importance, comme première apparition d'une idée que l'avenir doit reprendre et développer, il ne faut pas non plus exagérer l'importance que lui attribuait Henri IV. Elle resta chez lui à l'état de théorie ; ce qu'il voulait, ce qu'il prépara, c'était l'abaissement de la maison d'Autriche au moyen d'une coalition européenne, et, par la destruction de cette puissance, qui, depuis un demi-siècle, avait asservi ou attaqué toutes les autres, la délivrance de l'Europe.

Revenons à l'abbé de Saint-Pierre. Tout ce qu'il emprunte à Henri IV ou à Sully, dans son projet de paix perpétuelle, dont il déclare Henri IV l'inventeur, c'est justement cette idée d'une confédération des puissances chrétiennes destinée à mettre fin à la guerre au moyen d'un commun arbitrage ; mais cette idée, il la ramène à des principes vraiment philosophiques, bien qu'il ne l'élargisse pas encore suffisamment (1).

Il s'agit de substituer un véritable état de paix

(1) C'est ainsi que, trop fidèle en ce point à la pensée de Henri IV, il se prononce pour l'expulsion des Turcs, démontrant que l'entreprise serait « aussi avantageuse que facile et glorieuse » aux puissances chrétiennes confédérées. Il est vrai, que dans son *Abrégé* (publié en 1728), il ne parle plus des Turcs. Un remords lui était sans doute venu dans l'intervalle.

aux traités de paix et d'alliance, qui ne présentent aucune garantie de durée et qui n'établissent en réalité que des trêves, et pour cela d'établir entre les différents États un lien analogue à celui qui existe déjà entre les individus ou les familles, c'est-à-dire de les unir en une association permanente qui garantisse à chacun ses droits et force chacun à l'exécution de ses engagements. Il s'agit, en un mot, d'arracher les peuples à l'*état de nature* où ils vivent encore les uns à l'égard des autres, pour les faire entrer dans un état *juridique* qui soit pour eux ce que l'*état civil* est pour les individus. Mais écoutez l'abbé de Saint-Pierre lui-même ; vous verrez que je ne force nullement sa pensée.

« Les familles qui vivent dans des sociétés permanentes et qui ont le bonheur d'avoir des lois et des juges armés, tant pour régler leurs prétentions que pour leur faire exécuter mutuellement, par une crainte salutaire, ou les lois de l'État ou leurs conventions réciproques, ou les jugements de leurs juges, ont sûreté entière que leurs prétentions futures seront réglées sans qu'elles soient obligées de prendre jamais les armes les unes contre les autres. Elles ont sûreté entière de l'exécution de leurs traités, et que l'exécution de leurs conventions durera autant que l'État même dont elles font partie. Elles ont sûreté que, pour terminer leurs différends, elles ne seront jamais exposées aux terribles malheurs de la guerre entre familles et familles. Les chefs de ces familles savent

que celui qui prendrait les armes et qui userait de violence contre son adversaire, au lieu de prendre la voie des juges commis par l'autorité de l'État, n'a point à espérer d'augmenter son revenu par la force et par la violence, et qu'il serait, au contraire, puni inévitablement s'il usait de violence. Ainsi ils peuvent avoir des contestations et des procès; mais les familles n'ont jamais à craindre entre elles des malheurs incomparablement plus grands, c'est-à-dire les meurtres, les incendies, les pillages que causent les armes.

Malheureusement pour les souverains, chefs de plusieurs familles, ils ne sont point encore convenus de former entre eux *une société permanente* pour leur conservation et pour leur garantie réciproque, ni de s'ériger entre eux-mêmes *un tribunal permanent*, tant pour faire exécuter les conventions passées que pour régler, sans guerre, leurs prétentions futures. Ils n'ont, jusqu'à présent, nulle véritable sûreté ni que leurs traités seront exécutés, ni que leurs différends se règleront ou par médiation ou par jugement, et, ce qui est de la dernière importance, ils n'ont aucune sûreté que leurs différends seront réglés et terminés sans être exposés aux funestes malheurs de la guerre. »

Si au mot de *souverains* on substitue, dans ce passage, celui de *peuples*, on y verra se dessiner un principe très-philosophique, celui même que Kant reprendra et développera plus tard avec tant de précision.

Cette idée, si neuve et en soi si belle, l'abbé de

Saint-Pierre la convertit en un projet de paix, composé des cinq articles suivants :

1° Il y aura désormais, entre les souverains qui auront signé les présents articles, une alliance perpétuelle....

2° Chaque allié contribuera, selon ses moyens, à la sûreté et aux dépenses communes de la grande alliance....

3° Les alliés renoncent à la voie des armes pour terminer leurs différends présents et futurs; ils sont convenus d'accepter toujours l'arbitrage d'un tribunal formé par les alliés eux-mêmes.

4° Tout membre de l'alliance qui entreprendrait quelque chose contre elle, sera réduit par la force publique.

5° Si de nouveaux articles sont jugés nécessaires pour le bien de l'alliance, ils seront arrêtés par les plénipotentiaires, sans que rien puisse être changé à ces cinq.

Jusque-là tout est bien, et, si l'abbé de Saint-Pierre s'était borné là, nous n'aurions qu'à le louer et à le suivre. Mais je ne vous ai pas tout dit. Après avoir montré ce qu'il y a de vrai et d'éternel dans son projet, il faut signaler aussi ce qu'il a de faux ou de chimérique. Nous passons ici du principe à l'application.

1° Pour établir sa paix perpétuelle, l'abbé de Saint-

Pierre prend l'Europe telle qu'il la trouve constituée par les traités d'Utrecht, sans se demander si elle est bien ou mal organisée, si son état est conforme ou contraire aux droits des peuples, et s'il est juste et bon qu'elle reste éternellement comme elle est. En cela, il s'écarte du projet de Henri IV ou de Sully, qui voyaient bien que, pour rendre la paix durable en Europe, il fallait commencer par refaire l'Europe. Il se peut que la nouvelle organisation imaginée par Sully ne fût point praticable, et c'est pour cela que certains historiens n'y veulent pas reconnaître la main de Henri IV; mais elle partait au moins d'une idée conforme à la justice et jusqu'à un certain point pratique, tandis que celle de faire fleurir la paix perpétuelle au sein d'une Europe constituée comme elle l'était alors, consacrait l'injustice et était d'ailleurs absolument chimérique.

2° Un autre vice, bien plus grand encore, du projet de l'abbé de Saint-Pierre, c'est de prétendre s'appliquer aux peuples dans leur constitution politique actuelle, sans chercher si cette constitution était bonne ou mauvaise, juste ou injuste, et si elle comportait véritablement l'état de la paix que l'on voulait établir. Si nous continuons de lire le premier article, dont je n'ai énoncé que la première phrase, nous voyons que l'alliance signée entre les souverains a pour but de se procurer mutuellement,

durant tous les siècles à venir, sûreté entière contre les grands malheurs des guerres étrangères, — ce qui est bien; — sûreté entière de la conservation en entier de leurs États, — ce qui est encore bien, s'ils les possèdent légitimement; — mais aussi, — ce qui est moins bien, — dans les temps d'affaiblissement, une sûreté beaucoup plus grande de la conservation de leur personne et de leur famille dans la possession de la souveraineté, selon l'ordre établi dans la nation. Aussi a-t-on eu raison de dire que l'alliance prêchée par l'abbé de Saint-Pierre ressemble à une ligue des souverains contre leurs peuples (1). Le bon abbé ne voyait pas, d'ailleurs, qu'ici encore, en donnant pour base à son projet l'état présent des choses, la constitution despotique des peuples, il le frappait aussitôt de nullité. C'est ce que Jean-Jacques Rousseau a très-bien montré.

« Comment espérer de soumettre à un tribunal supérieur des hommes qui s'osent vanter de ne tenir leur pouvoir que de leur épée, et qui ne font mention de Dieu même que parce qu'il est au ciel? Les souverains se soumettront-ils dans leurs querelles à des voies juridiques, que toute la rigueur des lois n'a jamais pu forcer les particuliers d'admettre dans les leurs? Un simple gentilhomme offensé dédaigne de porter ses plaintes au tribunal des maréchaux de

(1) Goumy, p. 85.

France, et vous voulez qu'un roi porte les siennes à la diète européenne? Encore y a-t-il cette différence que l'un pèche contre les lois et expose doublement sa vie, au lieu que l'autre n'expose guère que ses sujets (1); qu'il use, en prenant les armes, d'un droit avoué de tout le genre humain, et dont il prétend n'être comptable qu'à Dieu seul. »

L'objection que Rousseau adresse ici à l'abbé de Saint-Pierre est accablante. Kant a été mieux avisé, il a compris qu'une paix durable n'était possible entre les peuples qu'à la condition que la constitution de chacun d'eux fût *républicaine*, c'est-à-dire fondée sur le principe du gouvernement de la nation par elle-même.

« Lorsque, dit-il (2), (comme cela doit être nécessairement dans une constitution républicaine), la question de savoir si la guerre aura lieu ou non ne peut être décidée que par le suffrage des citoyens, il n'y a rien de plus naturel qu'ayant à décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la

(1) Cette réflexion de Rousseau me rappelle l'anecdote suivante, rapportée par Kant dans son *Essai sur la paix perpétuelle* : un empereur grec proposait généreusement à un prince bulgare un combat singulier pour terminer leur différend sans verser le sang de leurs sujets : « Un forgeron qui a des tenailles, répondit le prince bulgare, ne retire pas avec ses mains le fer chaud du brasier. »

(2) *De la paix perpétuelle, essai philosophique*, p. 297 de ma traduction de la *Doctrine du droit* et des écrits de Kant relatifs au droit naturel.

guerre, ils hésitent beaucoup à s'engager dans un jeu si périlleux ; car il s'agit pour eux de combattre en personne, de payer de leur propre avoir les frais de la guerre, de réparer péniblement les dévastations qu'elle laisse après elle; enfin, pour comble de maux, de contracter une dette nationale, qui rendra amère la paix même et ne pourra jamais être acquittée, parce qu'il y aura toujours de nouvelles guerres. Au lieu que, dans une constitution où les sujets ne sont pas citoyens et qui, par conséquent, n'est pas républicaine, une déclaration de guerre est la chose la plus aisée du monde, puisque le souverain, propriétaire et non pas membre de l'État, n'a rien à craindre pour sa table, sa chasse, ses maisons de plaisance, ses fêtes de cour, etc., et qu'il peut la décider comme une sorte de partie de plaisir, pour les raisons les plus frivoles, et en abandonner indifféremment la justification, exigée par la bienséance, au corps diplomatique, qui sera toujours prêt à la fournir. »

« Toute l'occupation des rois, dit encore très-bien Rousseau, dont je me plais à rapprocher ici les paroles de celles de Kant, toute l'occupation des rois se rapporte à deux seuls objets : étendre leur domination au dehors et la rendre plus absolue au dedans : toute autre vue, ou se rapporte à l'une de ces deux, ou ne lui sert que de prétexte; telles sont celles du bien public, du bonheur des sujets, de la gloire de la nation. »

Rousseau et Kant ont raison. Toujours, chez un peuple encore jeune ou qui n'a pas encore perdu toute vitalité, le despotisme enfante la guerre : il lui faut une puissante armée pour la maintenir, et il lui

faut la guerre pour occuper son armée. La guerre aussi lui est nécessaire pour distraire son peuple de la tyrannie qu'il fait peser sur lui, et pour le consoler de la servitude par ce que l'on appelle la gloire.

Malgré les deux vices radicaux que je viens de relever dans le projet de l'abbé de Saint-Pierre, l'auteur n'en conserve pas moins le mérite d'avoir mis en lumière et jeté dans le monde une idée à laquelle le monde ne songeait guère, mais qui maintenant s'impose à lui comme le but où doivent tendre ses efforts. Personne n'avait d'ailleurs fait ressortir, comme l'abbé de Saint-Pierre les maux de tout genre qu'entraîne l'état de la guerre : pour commencer, « nul droit assuré que celui du plus fort », et pour finir, « désolation continuelle des peuples, affaiblissement de l'État dans les succès comme dans les revers, impossibilité totale d'établir jamais un bon gouvernement, de compter sur son propre bien et de rendre heureux ni soi ni les autres (1) ». Personne n'avait opposé, comme lui, au tableau des maux de l'état de guerre, celui des avantages que l'état de paix procurerait aux peuples, comme l'exemption de la dépense militaire, le perfectionnement des finances, celui de l'agriculture, celui de l'instruction

(1) Voyez le résumé fait par Rousseau du projet do l'abbé de Saint-Pierre.

publique, etc. (1). Personne enfin n'avait si fortement combattu le préjugé qui élève si haut la gloire du conquérant. Il lui a fallu pour cela, vous l'avez vu, un certain courage.

Aussi l'abbé de Saint-Pierre a-t-il rendu ici un grand service à l'humanité, et Rousseau a-t-il eu raison de dire de son livre: « Il est très-important qu'il existe. » Il a attaqué le préjugé militaire, il a rappelé l'humanité au sentiment de l'humanité (2),

(1) Voir le résumé de Rousseau.

(2) C'est un disciple de l'abbé de Saint-Pierre, d'Argenson, qui a écrit à Voltaire, du champ de bataille de Fontenoy, ces lignes remarquables : « Après cela, pour vous dire le mal comme le bien, j'ai remarqué une habitude trop tôt acquise de voir tranquillement sur le champ de bataille des morts nus, des ennemis agonisants, des plaies fumantes. Pour moi, j'avouerai que le cœur me manqua et que j'eus besoin d'un flacon. J'observai bien nos jeunes héros ; je les trouvais trop indifférents sur cet article ; je craignis, pour la suite d'une longue vie, que le goût ne vînt à augmenter pour cette inhumaine curée. Le triomphe est la plus belle chose du monde; les vive le roi! les chapeaux en l'air au bout des baïonnettes, les compliments du maître à ses guerriers, la visite des retranchements, des villages et des redoutes si intactes, la joie, la gloire, la tendresse... Mais le plancher de tout cela est du sang humain, des lambeaux de chair humaine. »

« Vous m'avez écrit, monsieur, lui répond Voltaire (20 mai 1745) une lettre telle que madame de Sévigné l'eût faite, si elle s'était trouvée au milieu d'une bataille. »

Oui, remarque fort justement M. Goumy, madame de Sévigné, disciple de l'abbé de Saint-Pierre.

et il lui a tracé son idéal. Cet idéal n'est pas la guerre, comme le veut de Maistre, qui la déclare divine, mais la paix, c'est la raison qui nous l'impose. Il a donc sa vérité, indépendamment de toute réalité ; et si une fois nous le concevons nettement, il est impossible que nous ne travaillions pas à le réaliser.

Sans doute la guerre n'est pas près de disparaître de la surface de la terre : le progrès ne se fait pas si vite dans ce bas monde. Chose triste à dire, depuis que l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant ont si bien montré aux hommes l'idée de la paix, les plus effroyables guerres ont éclaté parmi eux ; mais ces guerres mêmes ont donné raison à leurs principes, du moins à ceux de Kant et de Rousseau, car elles ont été les fruits du despotisme. Et puis, c'est souvent de l'excès du mal que sort le remède. C'est ainsi que les moyens de destruction inventés par le génie moderne deviennent eux-mêmes des auxiliaires de la paix. Oui, en dépit des obstacles et des apparences contraires, le progrès se fait : l'esprit militaire décline, l'idée du droit se développe, et les intérêts des nations, en s'entrecroisant toujours davantage, rendent la guerre de plus en plus difficile. L'humanité marche lentement, il est vrai, mais elle marche vers la paix !

SEPTIÈME LEÇON.

MONTESQUIEU.

SA VIE.

Date de sa naissance, son extraction, lieu où il est né, ses premières études, ses premiers travaux. — Montesquieu président à mortier du parlement de Bordeaux. — Les *Lettres persanes*; prodigieux succès et caractère de cet ouvrage. — Montesquieu se démet de sa charge, à laquelle il ne se sentait pas propre ; son jugement sur lui-même à ce sujet ; sa timidité naturelle, qui n'excluait pas toujours la présence d'esprit : mots. — Sa nomination à l'Académie française : sa conduite en cette circonstance. — Ses voyages et son séjour en Angleterre. — Sa retraite au château de la Brède. — *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains.* — *L'Esprit des lois ;* les premières éditions imprimées à Genève; l'épigraphe. — Attaques dirigées contre cet ouvrage; la *Défense de l'Esprit des lois.* — Mort de Montesquieu.

Nous passons aujourd'hui de l'abbé de Saint-Pierre, ce patriarche de la philosophie morale et politique du XVIIIe siècle, à Montesquieu, l'un de ses premiers et de ses plus grands représentants. Si nous voulions donner des étiquettes à ces penseurs,

nous dirions que l'abbé de Saint-Pierre, c'est l'idée de la paix perpétuelle, et Montesquieu, celle de la liberté politique.

Pour mieux comprendre le rôle de Montesquieu au XVIIIe siècle, étudions d'abord, suivant la méthode que nous nous sommes tracée, l'homme et son caractère, non pas sans doute dans tous leurs détails, mais dans ce qui se rapporte surtout à notre but.

Montesquieu est né (cette date est remarquable) en 1689, tout juste un siècle avant l'ère nouvelle sur l'avénement et les principes de laquelle il devait avoir tant d'influence : les principes de 89 sont en partie son œuvre. Par la date de sa naissance et par celle de ses ouvrages, il appartient à la première partie du XVIIIe siècle.

Il est né au château de la Brède, près de Bordeaux, d'une famille noble, et cela est important à noter, car l'origine et l'éducation de Montesquieu ne furent pas sans influence sur la tournure de ses idées. « Je vais faire une assez sotte chose, dit-il quelque part, c'est ma généalogie » ; mais il n'en est pas moins vrai que cette sotte chose le flattait beaucoup : il était loin d'être indifférent aux prérogatives de sa naissance et aux priviléges attachés à ses possessions seigneuriales, et il y parut bien dans le développement de ses idées. Le baron de Montesquieu ne sera pas comme le citoyen de Genève, Jean-Jacques Rous-

seau, l'apôtre de l'égalité et de la souveraineté du peuple, mais plutôt celui de la liberté publique.

Une autre circonstance à noter, c'est le lieu de sa naissance, cette terre de Guyenne où une imagination vive et un esprit plein de saillies n'excluent pas une certaine modération et une certaine habileté pratique, la patrie de Montaigne, avec lequel l'esprit de Montesquieu n'est pas sans analogie, et plus tard celle des *Girondins*.

Destiné à la magistrature, à laquelle appartenait sa famille (1), naturellement studieux d'ailleurs, il se livra de très-bonne heure à l'étude de la jurisprudence, dont il se délassait par la lecture des livres d'histoire et de voyages et par celles des écrivains de l'antiquité. « J'avoue, disait-il plus tard, mon goût pour les anciens; cette antiquité m'enchante, et je suis toujours prêt à dire avec Pline: « C'est à Athènes que vous allez, respectez les dieux. » Étude des lois, étude de l'histoire et des voyages, étude des anciens, c'est ainsi que se formait le futur auteur des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, et de *l'Esprit des lois*, ces ouvrages où la philosophie des lois

(1) Son grand-père était président à mortier au parlement de Bordeaux, et son oncle paternel, auquel il succédera lui-même, remplit aussi la même charge.

s'appuie si fortement sur l'histoire et revêt un langage qui rappelle si bien l'antiquité.

Le premier sujet sur lequel Montesquieu exerça sa plume, ce fut cette thèse, que l'idolâtrie des païens ne méritait pas la damnation éternelle : il montrait déjà par là (il avait alors vingt ans) son attachement pour les anciens et sa haine pour l'intolérance religieuse, en même temps que son esprit critique. Il traita ce sujet sous forme de lettres, et cela est aussi à remarquer, car ce sera précisément la forme du premier ouvrage qu'il publiera plus tard et qui le rendra tout d'un coup célèbre. Quant à cet essai, il ne le jugea pas digne d'être publié.

Reçu conseiller au parlement de Bordeaux, en 1714, il succéda bientôt à son oncle en qualité de président à mortier dans ce parlement. C'est encore là une circonstance à noter dans la vie de Montesquieu, car elle explique comment il se trouve tout naturellement amené à défendre le principe de l'hérédité des charges, en quoi il fut très-justement censuré par Voltaire.

Il employa d'abord les loisirs que lui laissait sa charge à étudier les sciences physiques, mais dans leur rapport avec l'histoire de l'humanité, il avait conçu le projet d'une *Histoire physique de la terre ancienne et moderne*. Ce projet ne semble-t-il pas annoncer déjà et préparer sa future théorie des cli-

mats? Quoi qu'il en soit, Montesquieu ne tarda pas à abandonner ses études physiques pour se livrer exclusivement aux sciences morales, politiques et historiques. C'est ainsi qu'il lut à l'Académie de Bordeaux, dont il était le fondateur, une dissertation sur la politique des Romains dans la religion, qui est comme le prélude de son grand ouvrage.

Mais le principal fruit des loisirs de sa magistrature, ce furent les *Lettres persanes*, qui parurent en 1721. C'était un ouvrage bien léger en apparence et bien hardi pour un magistrat; aussi l'auteur ne le fit-il pas imprimer en France, mais à Cologne, où il envoya tout exprès son secrétaire, l'abbé Duval, et se garda-t-il d'y mettre son nom. Mais le voile de l'anonyme fut bientôt levé, et la réputation de Montesquieu fut établie du coup. Le succès fut si grand et le débit si prodigieux que, d'après ce qu'il raconte lui-même, les libraires mirent tout en usage pour avoir des suites. Ils allaient tirer par la manche tous ceux qu'ils rencontraient. « Monsieur, disaient-ils, faites-moi des lettres persanes. » Ce succès, l'ouvrage de Montesquieu le devait à la fois à la licence de certaines peintures, fort goûtées sous la régence; à la censure des dernières années du règne de Louis XIV, qui avaient tant fatigué le pays et dont on commençait à parler librement, maintenant que le grand roi n'était plus; à la satire la plus piquante

des mœurs et des travers du temps; à la critique hardie d'une religion à laquelle on ne croyait plus beaucoup, mais qu'on n'avait pas encore osé discuter publiquement ; aux trésors d'esprit qu'avait prodigués l'auteur, et enfin au style si vif, si brillant, si éloquent parfois, dont ces lettres étaient écrites. Le fond d'ailleurs était très-sérieux : sous cette forme légère et piquante, Montesquieu touchait aux plus graves questions de philosophie, de politique et de morale, et en ce sens on peut dire que dans les *Lettres persanes* il y avait déjà le germe de l'*Esprit des lois* (1).

Devenu si rapidement illustre par la publication de cet ouvrage, Montesquieu prit la résolution de se livrer désormais tout entier à la philosophie et aux lettres, et pour cela de se défaire de sa charge, à laquelle d'ailleurs il ne se sentait guère propre. Il disait lui-même à ce sujet : « Quant à mon métier de président, j'ai le cœur très-droit : je comprenais assez les questions en elles-mêmes ; mais quant à la procédure, je n'y entendais rien. Je m'y suis pourtant appliqué ; mais ce qui m'en dégoûtait le plus, c'est que je voyais à des bêtes le même talent qui me fuyait, pour ainsi dire. » Il avait d'ailleurs une certaine timidité naturelle, qui le rendait impropre

(1) Villemain, *Tableau de la littérature au* XVIIIe *siècle*, quatorzième leçon.

à ces sortes de fonctions, et dont il a lui-même très-bien expliqué la cause.

« Ma machine est tellement composée, que j'ai besoin de me recueillir dans toutes les matières un peu abstraites; sans cela mes idées se confondent, et, si je sens que je suis écouté, il me semble dès lors que toute la question s'évanouit devant moi; plusieurs traces se réveillent à la fois, il résulte de là qu'aucune trace n'est réveillée. Quant aux conversations de raisonnement, où les sujets sont toujours coupés et recoupés, je m'en tire assez bien. »

Il dit encore :

« La timidité a été le fléau de toute ma vie; elle semblait obscurcir jusqu'à mes organes, lier ma langue, mettre un nuage sur mes pensées, déranger mes expressions. J'étais moins sujet à ces abattements devant des gens d'esprit que devant des sots : c'est que j'espérais qu'ils m'entendraient, cela me donnait de la confiance. »

Et il ajoute que « dans les occasions, son esprit s'en tirait assez bien. »

« Étant à Luxembourg, dans la salle où dînait l'Empereur, le prince Kinski me dit : « Vous, monsieur, qui venez de France, vous êtes bien étonné de voir l'empereur si mal logé. — Monsieur, lui dis-je, je ne suis pas fâché de voir un pays où les sujets sont mieux logés que le maître. » — Étant en Piémont, le roi Victor me dit : « Monsieur, vous êtes parent de M. l'abbé de Montesquieu, que j'ai vu ici avec

M. l'abbé d'Estrades? — Sire, lui dis-je, Votre Majesté est comme César, qui n'avait jamais oublié aucun nom... » Je dînais en Angleterre chez le duc de Richemond : le gentilhomme ordinaire la Boine, qui était un fat, quoique envoyé de France en Angleterre, soutint que l'Angleterre n'était pas plus grande que la Guyenne. Je tançai mon envoyé. Le soir, la reine me dit : « Je sais que vous nous avez défendus contre M. de la Boine. — Madame, je n'ai jamais pu m'imaginer qu'un pays où vous régnez, ne fût pas un grand pays. »

On cite de lui d'autres traits, celui-ci, entre autres: Quelqu'un s'efforçait de lui persuader une chose difficile à croire, et y mettant une insistance fatigante, ajoutait: « Si ce n'est pas vrai, je vous donne ma tête. » — « Je l'accepte, répondit Montesquieu, les petits présents entretiennent l'amitié. »

Mais reprenons la vie de Montesquieu où nous l'avons laissée. Il vendit sa charge en 1725. Un an après, un fauteuil étant devenu vacant à l'Académie, il s'y présenta ; mais le cardinal Fleury écrivit à l'Académie que le roi ne donnerait pas son approbation à la nomination d'un écrivain qui avait attaqué la religion. Que fit alors Montesquieu ? « Il prit, dit Voltaire, un tour fort adroit pour mettre le ministre dans ses intérêts : il fit faire, en peu de jours, une nouvelle édition de son livre, dans lequel on retrancha ou l'on adoucit tout ce qui pouvait être condamné par un cardinal ou par un ministre, puis

il porta lui-même l'ouvrage au cardinal, qui ne lisait guère, et qui en lut une partie ; cet air de confiance, soutenu par l'empressement de quelques personnes en crédit, ramena le cardinal, et Montesquieu entra à l'Académie. » Cette anecdote, racontée par Voltaire dans le *Siècle de Louis XIV*, a été rejetée comme invraisemblable ; mais elle ne paraît malheureusement que trop vraie. Je dis malheureusement, car le moyen dont usa Montesquieu était peu digne de lui, n'en déplaise à M. Walckenaer. Ce savant, dans la notice, d'ailleurs excellente, qu'il a consacrée à Montesquieu, dit « qu'il ne fit rien en cela qui fût indigne de la franchise de son caractère, qu'il ne s'était jamais *formellement* déclaré l'auteur des *Lettres persanes* (comme si tout le monde ne savait pas qu'elles étaient de lui, et comme si lui-même n'en avait retiré aucune gloire), et qu'il put fort bien désavouer celles de ses lettres *qui n'étaient plus conformes à ce qu'il aurait pensé et écrit, lorsqu'on l'interpella sur ce sujet.* » C'est là, il faut en convenir, une morale un peu trop facile, et le dirai-je ? par trop académique. Il est bien permis de modifier ses opinions et de corriger ce que l'on a pu écrire d'excessif en d'autres temps, mais c'est à la condition qu'on ne fera pas de ces changements un marche-pied pour sa fortune. Ce qu'il y avait de mieux à dire, c'est que le moyen employé

par Montesquieu avait son excuse dans les mœurs du temps, qui n'y trouvaient rien à reprendre. Voltaire l'appelle un tour fort adroit, et il a eu lui-même trop souvent recours à des moyens de ce genre. Mais, à cette époque même, tout le monde n'était pas aussi peu scrupuleux et ne faisait pas aussi bon marché de la dignité de l'écrivain : vous avez vu l'abbé de Saint-Pierre se faire chasser de l'Académie plutôt que de rétracter ce qu'il avait écrit.

Montesquieu, d'ailleurs, disons-le tout de suite, n'entrait point à l'Académie, comme tant d'autres, pour s'y enterrer. Méditant déjà le grand ouvrage qu'il exécuta plus tard, il résolut de parcourir l'Europe pour observer, sur place, les mœurs et les institutions des peuples, et amasser lentement les matériaux de son œuvre. Il se mit donc à voyager.

Il alla d'abord à Vienne, où il retrouvait, sur un autre sol, la monarchie absolue, et de là en Hongrie, où, comme le dit M. Villemain (1), il put surprendre les derniers traits de cette vigueur féodale qu'il a si vivement dépeinte dans quelques lignes de l'*Esprit des lois ;* il passa ensuite en Italie, où il put étudier diverses formes de gouvernement : à Florence, l'autorité absolue, mais facilement supportée, d'un grand duc ; à Venise, la république

(1) *Loc. cit.*

aristocratique, avec son conseil des Dix et son mystérieux gouvernement ; à Rome, le gouvernement pontifical (1). De l'Italie, il alla en Suisse, la patrie de Guillaume Tell, l'asile de la liberté, la terre républicaine par excellence ; puis, en Hollande, où il retrouvait, sous une autre forme, l'image de la liberté et les mœurs républicaines ; enfin en Angleterre, où, sous une autre forme encore, il retrouvait la liberté politique, la liberté politique s'épanouissant au sein d'une constitution mixte dont il devait lui-même si admirablement expliquer le mécanisme. Il y arriva en 1729, l'année même où Voltaire en partait, et il y passa deux années pendant lesquelles il apprit à aimer et à comprendre la liberté, chose dont un Français de cette époque ne pouvait guère se douter.

Riche d'observations et de matériaux, Montesquieu se retira à son château de la Brède, pour les élaborer en paix et en composer l'ouvrage qu'il méditait. Il a dit de lui-même : « Quand j'ai été dans le monde, je l'ai aimé comme si je ne pouvais

(1) On raconte que Montesquieu, avant de partir de Rome, alla faire ses adieux au pape Benoît XIV, et que celui-ci lui fit alors cadeau de bulles de dispense ; mais que, lorsqu'on présenta à Montesquieu la note des frais d'expédition de ces bulles, il refusa d'en payer le montant, disant qu'il aimait mieux s'en rapporter à la parole du Saint-Père.

souffrir la retraite ; quand j'ai été dans mes terres, je n'ai plus songé au monde. » Sa retraite était en effet assez occupée pour qu'il ne songeât plus au monde. C'est d'ailleurs une chose remarquable, et qui a été en effet remarquée (1), que ce besoin de retraite qu'éprouvent presque tous les penseurs du XVIII[e] siècle. Voltaire, après bien des retraites différentes, vient se fixer à Ferney, où il passe les vingt dernières années de sa vie ; Rousseau vit presque constamment à la campagne et cherche toujours la solitude ; Buffon se livre à ses grands travaux dans son château de Montbar ; Montesquieu poursuit les siens, dans son château de la Brède. Tous ils veulent échapper à la fois aux distractions et aux importunités des grandes villes ; quelques-uns demandent à la retraite un asile pour leur liberté. Loin du monde, ils agissent puissamment sur le monde : c'est que leur voix, en se recueillant, n'en portait que plus loin.

Pour en revenir à Montesquieu, le premier ouvrage qui sortit de sa retraite, ce furent les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* (1734), où il résume avec la concision du génie les institutions et les coutumes des Romains et découvre avec une si extraordinaire

(1) Villemain, *Tableau de la littérature au* XVIII[e] *siècle*, quatorzième leçon.

pénétration les causes qui expliquent l'accroissement et la chute de leur empire.

Mais ce n'était là qu'un tableau détaché d'un vaste ensemble. Montesquieu avait entrepris d'embrasser, dans un même ouvrage, les lois de tous les peuples, en les ramenant à leurs principes fondamentaux, et en révéler l'*Esprit;* d'où le titre de cet ouvrage : l'*Esprit des lois*. Il y travailla une vingtaine d'années : « Enfin, dit-il, dans le cours de vingt années, je vis mon ouvrage commencer, croître, s'avancer et finir. »

Avant de le livrer à l'impression, il voulut consulter son ami Helvetius, et lui envoya son manuscrit. Helvetius, ne comprenant rien, à ce qu'il paraît, au mérite de l'ouvrage, mais n'osant écrire à l'auteur ce qu'il en pensait, le pria de lui permettre de communiquer le manuscrit à un ami commun, Saurin. L'auteur de Spartacus en porta le même jugement. Helvetius se crut obligé d'engager son ami à ne point publier, au moins dans l'état informe où il était, un ouvrage si peu digne de lui, un ouvrage qui le ferait paraître aux yeux du public éclairé, comme un homme de robe, etc. Heureusement, Montesquieu ne tint aucun compte de ce jugement et de ce conseil, bien qu'il n'attendît pas un grand succès de son livre, comme il l'écrivait lui-même, au moment où il parut : « S'il m'est permis de pré-

dire la fortune de mon ouvrage, il sera plus approuvé que lu : de pareilles lectures peuvent être un plaisir; elles ne sont jamais un amusement.» C'étaient d'ailleurs de singuliers juges pour un tel ouvrage qu'Helvetius et Saurin. Mais ces sortes de méprises ne sont pas rares dans l'histoire des lettres. Vous connaissez le jugement de l'hôtel de Rambouillet et de Voiture sur *Polyeucte*, le jugement de Corneille sur Racine, celui de Buffon sur *Paul et Virginie*, et tant d'autres condamnations que le public et la postérité ont cassées.

C'est ici même, à Genève, que furent publiées les deux premières éditions de l'*Esprit des lois*, la première, en 1748, et la seconde, en 1749 (chez Barillot et fils). Le ministre Jacob Vernet corrigea les épreuves de la première édition; mais, comme elle était très-défectueuse, Montesquieu se rendit lui-même à Genève pour surveiller la réimpression de son ouvrage. Le succès dépassa de beaucoup son attente : il y eut, dans l'espace d'un an et demi, vingt-deux éditions, et l'ouvrage fut bientôt traduit dans toutes les langues.

Il portait pour épigraphe : *Prolem sine matre creatam;* l'auteur voulait faire entendre par là qu'il n'avait pas eu de modèle. Cette explication est toute simple, et vaut mieux que celle qu'on lit dans les *Nouveaux mélanges* de madame Necker, bien qu'elle

soit attribuée à Montesquieu lui-même : « Un livre sur les lois doit être fait dans un pays de liberté ; la liberté en est la mère ; je l'ai fait sans mère. » Montesquieu a bien pu dire cela après coup, dans la conversation, pour tourner en épigramme son épigraphe, quelque peu ambitieuse ; mais il n'est guère probable que telle ait été sa première pensée.

Les objections, les critiques, les épigrammes mêmes ne manquèrent pas : « C'est de l'esprit sur les lois », dit madame du Deffand, et le mot fit fortune. Voltaire répéta ce mot, et lui-même n'épargna pas ses traits malins : il appelait l'*Esprit des lois* un recueil d'épigrammes ; mais il est juste d'ajouter qu'il en a fait aussi le plus magnifique éloge. C'est à propos de cet ouvrage qu'il a dit de Montesquieu cette belle parole : « Le genre humain avait perdu ses titres. M. de Montesquieu les lui a restitués. » Montesquieu avait résolu de ne répondre à aucune critique ; mais, se voyant attaqué avec fureur dans un journal intitulé : *Nouvelles ecclésiastiques* (on ne manquait pas de l'accuser d'athéisme), en apprenant que les théologiens de la Sorbonne se préparaient à censurer son ouvrage, il écrivit sa *Défense de l'Esprit des lois*, véritable chef-d'œuvre d'ironie et d'éloquence. Ce fut la seule fois qu'il répondit. Il disait que le public le vengeait assez des uns par le

mépris, et des autres par l'indignation. Indépendamment des nombreux écrits anonymes qui furent dirigés contre l'*Esprit des lois*, une réfutation en règle fut entreprise par le fermier général Dupin, qu'aidèrent dans ce travail le P. Berthier et un autre jésuite, sans parler de madame Dupin, dont Jean-Jacques Rousseau était alors le secrétaire. La première édition de cette critique fut bientôt supprimée par l'auteur; il en parut une seconde, fort adoucie, mais qui fut supprimée aussi. Au milieu de beaucoup d'injustices, cette réfutation contenait, à ce qu'il paraît, beaucoup de bonnes choses, et Voltaire y a, dit-on, puisé plusieurs de ses objections. L'ouvrage de Montesquieu soulevait en effet beaucoup d'objections. Mais il y a deux espèces de critique : l'une étroite, mesquine, négative, ne relève que les défauts et les erreurs; l'autre, large, impartiale, féconde, sans fermer les yeux sur les erreurs et les défauts, cherche surtout dans chaque monument les côtés vrais et éternels. Par malheur, la première domine trop souvent, et il est vrai de dire que c'est surtout à notre siècle que revient l'honneur d'avoir bien compris la seconde. Le XVIIIe siècle était trop passionné en tout pour l'admettre volontiers.

Après la publication de l'*Esprit des lois*, qui mit le comble à sa gloire, mais qui ne changea pas sa vie et son caractère, Montesquieu sentit ses forces

décliner. Il avait conçu le dessein de donner plus d'étendue et de profondeur à quelques endroits de son ouvrage, mais il s'en trouva incapable. « Mes lectures, écrivait-il, m'ont affaibli les yeux, et il me semble que ce qui me reste encore de lumière n'est que l'aurore du jour où ils se fermeront pour jamais. » Il mourut cinq ou six ans après, en 1755, à l'âge de soixante-six ans. On raconte que les jésuites lui envoyèrent, à son lit de mort, deux de leurs pères ; mais ceux-ci, malgré toutes leurs obsessions, n'en purent obtenir d'autres aveux que celui-ci : «J'ai toujours respecté la religion : la morale de l'Évangile est le plus beau présent que Dieu ait pu faire aux hommes. » Comme ils le pressaient de lui remettre les corrections qu'il avait faites aux *Lettres persanes* pour en effacer les passages irréguliers, il s'y refusa, mais remit le manuscrit à madame la duchesse d'Aiguillon et à madame Dupré de Saint-Maur, qui le soignaient dans sa maladie, en leur disant : « Je veux tout sacrifier à la religion, mais rien aux jésuites ; consultez avec mes amis, et décidez si ceci doit paraître. » Enfin ayant reçu le viatique des mains du curé, il ne fit pas ce que fit l'abbé de Saint-Pierre (1); cela n'était pas dans son caractère; mais il témoigna ses vrais sentiments par une admirable

(1) Voir plus haut, page 67.

parole. Le curé qui l'assistait à ses derniers moments lui ayant dit : « Vous comprenez, Monsieur, combien Dieu est grand » ! — « Oui, reprit Montesquieu, et combien les hommes sont petits » !

HUITIÈME LEÇON.

MONTESQUIEU (SUITE).

SON CARACTÈRE. — SES IDÉES MORALES.

CARACTÈRE DE MONTESQUIEU : Il était passionné pour l'étude, mais d'ailleurs naturellement calme et heureux ; — modéré ; — peu ambitieux, sans être indifférent aux biens de ce monde ; — fier et désintéressé ; — bienveillant, sans fiel et sans méchanceté, mais non sans mépris pour certains hommes, ni sans malice à l'occasion ; — *amoureux de l'amitié;* — sensible aux larmes et bienfaisant : beau trait ; — attaché au bien de son pays, sympathique à tous les peuples, animé de l'amour de l'humanité. — Modération et impartialité de son esprit ; comment Montesquieu se distingue par là de ses contemporains ; sa force et sa faiblesse. — *Ses idées morales.* — Il ramène la religion à la morale sociale. — Il admet nettement le libre arbitre, bien qu'il le restreigne singulièrement en cherchant à le concilier avec la puissance divine. — Belle définition des Lois. — Jugement sur la morale stoïcienne. — Comment Montesquieu aime la vertu.

Le caractère de Montesquieu ressort déjà de ce que j'ai raconté de sa vie, mais je voudrais aujourd'hui le détacher pour le mettre en pleine lumière.

Ma tâche est d'ailleurs facile, car lui-même a pris soin de tracer son portrait. J'en ai déjà marqué quelques traits ; il s'agit maintenant de recueillir et de grouper les principaux, en les éclairant eux-mêmes par ce que nous savons d'ailleurs de Montesquieu, afin de composer ainsi une figure aussi vraie et aussi vivante que possible.

Montesquieu était passionné pour la lecture, l'étude et la composition littéraire. « L'étude, dit-il, a été pour moi le souverain remède contre les dégoûts de la vie, n'ayant jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture n'ait dissipé. » — « J'ai la maladie de faire des livres, ajoute-t-il, et d'en être honteux quand je les ai faits. » Vous avez vu à l'appui de ce dernier aveu, qu'il voulait retoucher l'*Esprit des lois*, et vous avez vu aussi que la noble passion que je relève ici en lui, lui coûta presque la vue, et peut-être la vie. Il est mort à soixante-six ans, usé par le travail que lui avait demandé l'*Esprit des lois*. Mais on peut dire que c'était là sa seule passion.

Il était naturellement calme, je ne veux pas dire froid, car il était, de son propre aveu, sensible au plaisir (à tout plaisir noble et délicat), mais peu accessible à la peine, au chagrin, à la tristesse. « Ma machine est si heureusement construite, que je suis frappé par tous les objets assez vivement pour qu'ils puissent me donner du plaisir, pas assez

pour qu'ils puissent me donner de la peine. » — « Quand je goûte un plaisir, je suis affecté, et je suis toujours étonné de l'avoir recherché avec tant d'indifférence. »

Aussi était-il naturellement heureux. « Je m'éveille le matin avec une joie secrète de voir la lumière ; je vois la lumière avec une espèce de ravissement, et tout le reste du jour je suis content. Je passe la nuit sans m'éveiller ; et le soir, quand je vais au lit, une espèce d'engourdissement m'empêche de faire des réflexions. »

Il avait sujet d'ailleurs d'être content de sa naissance, à laquelle il n'était pas indifférent, comme il l'avoue lui-même. « Quoique mon nom ne soit ni bon, ni mauvais, n'ayant guère que deux cent cinquante ans de noblesse prouvée, cependant j'y suis attaché, et je suis homme à faire des substitutions » (et il en a fait) ; — de son génie, dont il avait conscience sans en être infatué, comme le prouve l'aveu que j'ai rapporté tout à l'heure, — de ses succès enfin et de sa renommée, dont il jouissait sans en être enivré, comme l'attestent les paroles suivantes : « Je suis, je crois, le seul homme qui ait mis des livres au jour sans être touché de la réputation de bel esprit. Ceux qui m'ont connu, savent que, dans mes conversations, je ne cherchais pas trop à le paraître, et que j'avais assez le talent de

prendre la langue de ceux avec lesquels je vivais. »

Avec une telle disposition d'esprit et dans une telle situation, il ne devait pas être mécontent du monde où il vivait. « Je suis un bon citoyen; mais, dans quelque pays que je fusse né, je l'aurais été tout de même. Je suis un bon citoyen, parce que j'ai toujours été *content* de l'état où je suis, que j'ai toujours approuvé ma fortune, que je n'ai jamais rougi d'elle, ni envié celle des autres. Je suis un bon citoyen, parce que j'aime le gouvernement où je suis né (il faut convenir qu'il n'était pas difficile), sans le craindre, et que je n'en attends d'autre faveur que ce bien inestimable que je partage avec mes compatriotes; et je rends grâce au ciel de ce qu'ayant mis en moi de la médiocrité en tout, il a bien voulu mettre un peu de *modération* dans mon âme. »

Ne soyez donc pas étonnés que Montesquieu ait eu peu d'ambition : « J'ai l'ambition qu'il faut pour me faire prendre part aux choses de cette vie; je n'ai point celle qui pourrait me faire trouver du dégoût dans le poste où Dieu m'a mis. » Il était loin cependant d'être indifférent aux biens de ce monde, comme il vient d'en faire l'aveu; il dit encore : « Je n'ai pas laissé, je crois, d'augmenter mon bien; j'ai fait de grandes améliorations à mes terres; mais je sentis que c'était plutôt pour une certaine idée de

l'habileté que cela me donnait que pour l'idée de devenir plus riche. »

A ce propos, il a l'air de se défendre du reproche d'avarice : « Je n'ai point paru dépenser, mais je n'ai jamais été avare ; et je ne sache pas de chose assez peu difficile pour que je l'eusse faite pour gagner de l'argent. »

Il avait d'ailleurs une fierté bien naturelle et bien légitime qui lui avait fait adopter pour principe de ne jamais faire par autrui ce qu'il pouvait faire par lui-même : « C'est ce qui m'a porté à faire ma fortune par des moyens que j'avais dans les mains, la modération et la frugalité, et non par des moyens étrangers, toujours bas ou injustes. »

Aussi, bien qu'il eût fait preuve dans sa conduite d'une grande prudence et parfois même d'une trop grande habileté, a-t-il pu s'attribuer un certain désintéressement dans ses rapports avec les hommes : « Il m'est aussi impossible d'aller chez quelqu'un dans des vues d'intérêt qu'il m'est impossible de rester dans les airs. » — « Je ne sache pas, dit-il encore, avoir dépensé quatre louis par air, ni fait une visite par intérêt. Dans ce que j'entreprenais, je n'employais que la prudence commune, et j'agissais moins pour ne pas manquer les affaires que pour ne pas manquer aux affaires. » — « Je n'ai pas aimé à faire ma fortune par le moyen de la cour ; j'ai songé à la

faire en faisant valoir mes terres, et à tenir toute ma fortune immédiatement de la main des dieux, » — « N., qui avait de certaines fins, me fit entendre qu'on me donnerait une pension ; je dis que, n'ayant point fait de bassesses, je n'avais pas besoin d'être consolé par des grâces. »

La modération de caractère et le contentement de son propre état qui distinguaient Montesquieu, devaient le rendre bienveillant pour tout le monde. C'était d'ailleurs un cœur sans fiel et sans méchanceté. « Je n'ai jamais aimé à jouir du ridicule des autres. » — « Je n'ai jamais été tenté de faire un couplet contre qui que ce soit. J'ai fait en ma vie bien des sottises, mais jamais de méchancetés. » — Heureux les hommes qui peuvent parler ainsi ! — « Quand je vois un homme de mérite, je ne le décompose jamais ; un homme médiocre, qui a quelques bonnes qualités, je le décompose. » — Combien de gens ne font pas tout le contraire ?

Aussi pardonnait-il aisément. « Je pardonne aisément, par la raison que je ne suis pas haineux ; il me semble que la haine est douloureuse. Lorsque quelqu'un a voulu se réconcilier avec moi, j'ai senti ma vanité flattée, et j'ai cessé de regarder comme ennemi un homme qui me rendait le service de me donner bonne opinion de moi. »

C'est pour cela aussi, en même temps que par

une sorte de fierté de gentilhomme, que, dans ses terres, avec ses vassaux, il ne voulait jamais qu'on l'aigrit sur le compte de quelqu'un. « Quand on m'a dit : — Si vous saviez les discours qui ont été tenus!... — Je ne veux pas les savoir, ai-je répondu. Si ce qu'on voulait rapporter était faux, je ne voulais pas courir le risque de le croire; si c'était vrai, je ne voulais pas prendre la peine de haïr un faquin. »

Mais sa bienveillance avait de justes bornes. Elle ne lui laissait pas oublier le soin de sa propre défense : « Je n'ai jamais voulu souffrir qu'un homme d'esprit me raillât deux fois de suite; » — elle ne s'étendait pas jusqu'aux envieux : « Je loue toujours devant un envieux ceux qui le font pâlir; » — dans certains cas enfin, elle faisait place au mépris: « Il n'y a point de gens que j'aie plus méprisés que les petits beaux-esprits, et les grands qui sont sans probité; « et il ajoute ceci, qui lui fait beaucoup d'honneur : « Ce qui m'a toujours beaucoup nui, c'est que j'ai toujours méprisé ceux que je n'estimais pas. » — Ceci encore : « J'ai eu d'abord pour la plupart des grands une crainte puérile; dès que j'en ai eu fait connaissance, j'ai passé presque sans milieu jusqu'au *mépris*. »

Sa bienveillance n'était pas non plus toujours exempte d'une certaine malice. « Je ne hais pas de

me divertir en moi-même des hommes que je vois, sauf à eux à me prendre à leur tour pour ce qu'ils veulent. » — « Je suis presque aussi content avec des sots qu'avec des gens d'esprit : car il y a peu d'hommes si ennuyeux qui ne m'aient amusé; très-souvent il n'y a rien de si amusant qu'un homme ridicule. » Ces paroles ne sont-elles pas en contradiction avec celles que j'ai rapportées plus haut : « Je n'ai jamais aimé à jouir du ridicule des autres? » A cette dernière phrase il ajoutait : « J'ai été peu difficile sur l'esprit des autres. J'étais ami de presque tous les esprits et ennemi de presque tous les cœurs; » — et il dit encore dans le même sens : « J'ai cru trouver de l'esprit à des gens qui passaient pour n'en point avoir; » — mais il ne portait pas toujours dans la société des dispositions aussi bienveillantes, témoin l'aveu contradictoire que je viens de citer, et qu'il redouble ainsi : « Dans les conversations et à table j'ai toujours été ravi de trouver un homme qui voulût prendre la peine de briller : un homme de cette espèce présente toujours le flanc, et tous les autres sont sous le bouclier. — Rien ne m'amuse plus que de voir un conteur ennuyeux faire une histoire circonstanciée sans quartier : je ne suis pas attentif à l'histoire, mais à la manière de la faire. — Pour la plupart des gens, j'aime mieux les approuver que les écouter. »

Vous voyez que sa bienveillance n'excluait pas la malice. Elle n'excluait pas non plus une certaine défiance : « Quand je me fie à quelqu'un, je le fais sans réserve; mais je me fie à très-peu de personnes; » d'un autre côté, une certaine force et une certaine constance dans l'amitié : «Je suis amoureux de l'amitié » s'écrie-t-il; et il ajoute : « J'ai eu le malheur de me dégoûter très-souvent des gens dont j'avais le plus désiré la bienveillance; pour mes amis, à l'exception d'un seul, je les ai tous conservés. »

Montesquieu était donc loin d'être insensible, fier, égoïste. « Je n'ai jamais vu couler de larmes, dit-il, sans être attendri. »

Mais il ne se contentait pas de s'attendrir : il se montrait bienfaisant; seulement il pratiquait fort bien la maxime évangélique : sa main gauche ignorait ce que donnait sa main droite.

On cite de lui de beaux traits, celui-ci entre autres, que vous connaissez sans doute, mais qu'on aime toujours à entendre raconter. J'en emprunte le récit à la notice de M. Walckenaer.

« Il allait souvent à Marseille, visiter sa sœur, madame d'Héricourt. Se promenant un jour sur le port pour prendre le frais, il est invité, par un jeune matelot de bonne mine, à choisir de préférence son bateau pour aller faire un tour en

mer. Dès qu'il fut entré dans le bateau, Montesquieu crut s'apercevoir, à la manière dont ce jeune homme ramait, qu'il n'exerçait pas ce métier depuis longtemps; il le questionne et il apprend qu'il est joaillier de profession; qu'il se fait batelier les fêtes et les dimanches pour gagner quelque argent et seconder les efforts de sa mère et de ses sœurs; que tous quatre travaillent et économisent pour amasser deux mille écus et racheter leur père, esclave à Tétouan. Montesquieu, touché du récit de ce jeune homme et de l'état de cette famille intéressante, s'informe du nom du père, du nom du maître auquel il appartient. Il se fait conduire à terre, donne à son batelier sa bourse, qui contenait seize louis d'or et quelques écus, et s'échappe. Six semaines après, le père revient dans sa maison. Il juge bientôt, à l'étonnement des siens, qu'il ne leur doit pas sa liberté, comme il l'avait cru d'abord; et il apprend que non-seulement on l'a racheté, mais qu'encore, après avoir pourvu aux frais de son habillement et de son passage, on lui a remis une somme de cinquante louis. Le jeune homme alors soupçonne un nouveau bienfait de l'inconnu, et se met en devoir de le chercher. Après deux ans d'inutiles démarches, il le rencontre par hasard dans la rue, se précipite à ses genoux, le conjure, les larmes aux yeux, de venir partager la joie d'une famille au bonheur de laquelle il ne manque que de pouvoir jouir de la présence de son bienfaiteur, et de lui exprimer toute sa reconnaissance. Montesquieu reste impassible, ne veut convenir de rien, et s'éloigne à la faveur de la foule qui l'entoure. Cette belle action serait toujours restée ignorée, si les gens d'affaires de Montesquieu n'eussent trouvé, après sa

mort, une note écrite de sa main, indiquant qu'une somme de sept mille cinq cents francs avait été envoyée par lui à M. Main, banquier anglais à Cadix ; ils demandèrent à ce dernier des éclaircissements : M. Main répondit qu'il avait employé cette somme pour délivrer un Marseillais nommé Robert, esclave à Tétouan, conformément aux ordres de M. le président de Montesquieu. La famille de Robert a raconté le reste. »

Au sentiment et à la vertu de la bienfaisance, Montesquieu joignait l'amour du bien public. « J'ai eu naturellement de l'amour pour le bien et l'honneur de ma patrie, et peu pour ce qu'on appelle la gloire ; j'ai toujours senti une joie secrète, lorsqu'on a fait quelque règlement qui allait au bien public. »

Mais il n'était pas étroit et exclusif dans son patriotisme ; il savait aussi s'intéresser aux autres peuples, non pas seulement comme un voyageur curieux, mais par l'effet d'une véritable et large sympathie. « Quand j'ai voyagé dans les pays étrangers, je m'y suis attaché comme au mien propre ; j'ai pris part à leur fortune, et j'aurais souhaité qu'ils fussent dans un état florissant. » Il savait d'ailleurs s'accommoder aux différents caractères des peuples, comme à ceux des individus : « Quand je suis en France, disait-il, je fais amitié à tout le monde ; en Angleterre, je n'en fais à personne ; en Italie, je fais des compliments à tout le monde ; en Allemagne, je bois avec

tout le monde. » Mais il y avait en lui quelque chose de mieux que cette souplesse qui sait se ployer à tous les goûts; il y avait ce large sentiment qu'on a désigné au XVIIIe siècle sous le nom de cosmopolitisme.

Il aurait dit volontiers, comme Socrate : je ne suis pas seulement citoyen d'Athènes, mais du monde. Il avait l'amour de l'humanité, dans ce qu'elle a de plus étendu. Il a très-bien marqué le rang de ce sentiment, ou pour mieux dire de ce devoir, et en général de nos divers devoirs sociaux, dans ce beau passage de son portrait : « Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose d'utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe et au genre humain, je le regarderais comme un crime. »

Tels sont les principaux traits du caractère de Montesquieu, caractère essentiellement modéré, mais d'une modération qui n'est ni l'indifférence, ni à plus forte raison de l'égoïsme, et qui n'exclut pas une certaine chaleur, tempérée, mais réelle, non-seulement pour ses amis et les malheureux, mais pour le bien public et le bien de l'humanité.

Cette modération de son caractère faisait ou au

moins soutenait la modération de son esprit. De là une impartialité, une largeur de vues, une intelligence de l'histoire, un respect (même exagéré) des traditions, que n'ont pas toujours ses contemporains, chez qui la passion nuit souvent à la pénétration et à l'étendue du jugement. Ce n'est point à Montesquieu que l'on peut reprocher de s'être laissé entraîner ou dominer par la passion philosophique, encore moins par l'esprit de secte : bien qu'il appartienne à l'école des philosophes, et qu'il ait emprunté à la philosophie ses principes les plus élevés et ses idées les plus généreuses, il fait à l'histoire, aux traditions, aux conditions auxquelles est assujetti le développement de l'humanité une part que les autres ont négligé de leur faire. C'est là ce qui le distingue au milieu de ses contemporains, et c'est là ce qui fait sa force, mais c'est là aussi ce qui fait sa faiblesse ; car il n'a pas toujours su distinguer suffisamment de l'histoire la philosophie, et il n'a pas toujours assez bien secoué le joug de la tradition et des préjugés. Ajoutons que sur certaines grandes questions il ne s'est point prononcé avec assez de décision et de force.

Il est temps d'arriver à l'examen de ses idées morales et politiques. Si nous voulons considérer séparément ses idées morales, notre tâche n'est pas sans embarras. Car, ôtez les *Lettres persanes*, Montes-

quieu n'est point, à proprement parler, un moraliste : il ne sépare guère les idées morales de leur application politique. Quant aux *Lettres persanes*, elles sont plutôt en général un ouvrage de critique satirique qu'un livre de philosophie morale. Elles sont d'ailleurs une œuvre de sa jeunesse, et l'on n'est pas toujours en droit d'y chercher l'expression définitive de sa pensée. Toutefois il n'est pas impossible d'extraire de Montesquieu, non pas sans doute une doctrine morale complète, mais au moins quelques idées essentielles touchant les fondements et les caractères de la morale.

Constatons d'abord que Montesquieu, comme tous les philosophes du XVIIIe siècle, qui ne repoussent pas absolument toute idée religieuse, ramène surtout la religion à la morale, et, au lieu de la faire consister en vaines formules et en cérémonies extérieures, en place l'essentiel dans la pratique des vertus sociales, des devoirs de l'humanité. Écoutez ce qu'il écrit sous le nom d'Usbeck (1).

« Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la religion; mais il semble qu'ils combattent en même temps à qui l'observera le moins. Non-seulement ils ne sont pas meilleurs chrétiens, mais même meilleurs citoyens ; et c'est ce qui me touche : car, dans quelque religion qu'on vive, l'observation

(1) *Lettres persanes*, XLVI.

des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de la religion. En effet, le premier objet d'un homme religieux ne doit-il pas être de plaire à la divinité qui a établi la religion qu'il professe? Mais le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité. Car, en quelque religion qu'on vive, dès qu'on en suppose une, il faut bien que l'on suppose aussi que Dieu aime les hommes, puisqu'il établit une religion pour les rendre heureux; que s'il aime les hommes, on est sûr de lui plaire en les aimant aussi, c'est-à-dire en exerçant envers eux tous les devoirs de la charité et de l'humanité, en ne violant point les lois sous lesquelles ils vivent. On est bien plus sûr par là de plaire à Dieu qu'en observant telle ou telle cérémonie; car les cérémonies n'ont point un degré de bonté par elles-mêmes..... »

Aussi Montesquieu, malgré toute la modération de son caractère, n'a-t-il pas assez d'indignation et de haine contre le fanatisme et l'intolérance qui, au nom d'un Dieu de paix et de charité, persécutent les hommes dans cette vie et les damnent dans l'autre. Cette indignation et cette haine ne vont pas d'ailleurs, comme chez Voltaire, jusqu'à envelopper le christianisme lui-même. Montesquieu avait trop de largeur dans l'esprit, il avait trop le sens pratique et historique pour ne pas comprendre la beauté morale de l'Évangile et l'importance du rôle du christianisme dans le monde, et, de ce côté, il se distingue, comme

J. J. Rousseau, de ce que l'on a nommé l'école philosophique. Je l'en louerais volontiers pour ma part, mais à la condition d'ajouter, car je veux être vrai en tout, que sa modération sur ce point ressemble parfois à une excessive prudence, à ce que l'on appelle de la politique, chose détestable en philosophie, et qu'il a trop souvent manqué de cette franchise qui est la première qualité du philosophe. Quoiqu'il en soit, et pour en revenir au point que je voulais indiquer, Montesquieu se rattache certainement à ce mouvement d'esprit, propre au XVIII[e] siècle, qui a pour but d'affranchir la morale du dogme et de ramener la religion elle-même à la morale.

La morale repose sur deux fondements essentiels : 1° une *loi obligatoire*, qui nous dicte nos devoirs ; 2° la *liberté*, qui nous permet de les remplir en nous laissant le mérite et la responsabilité de notre conduite. Or, sur ces deux points la doctrine de Montesquieu remplit les vraies conditions de la morale, et même, sur le premier, il est très-supérieur à la plupart de ses contemporains.

Sur la liberté, il n'hésite point : « L'âme, est l'ouvrière de sa détermination (1) » ; mais la difficulté de concilier ce fait humain avec l'attribut divin

(1) *Lettres persanes*, LXIX.

de la prescience l'embarrasse, et la solution qu'il en propose (1), faute d'en voir la bonne, si bien exposée par Leibniz et même par Voltaire, tend à restreindre la liberté humaine :

« Quoi qu'il (Dieu) puisse voir tout, il ne se sert pas toujours de cette faculté ; il laisse *ordinairement* à la créature la faculté d'agir ou de ne pas agir pour lui laisser celle de mériter ou de démériter : c'est pour lors qu'il renonce au droit qu'il a d'agir sur elle et de la déterminer. Mais quand il veut savoir quelque chose, il le sait toujours, parce qu'il n'a qu'à vouloir qu'elle arrive comme il la voit, et déterminer les créatures conformément à sa volonté. C'est ainsi qu'il tire ce qui doit arriver du nombre des choses purement possibles, en fixant par ses décrets les déterminations futures des esprits, et les privant de la puissance qu'il leur a donnée d'agir ou de ne pas agir. »

Je ne sais si Montesquieu attachait beaucoup d'importance à la solution qu'il expose ici ; mais ce que je sais bien, quoiqu'il n'ait fait nulle part, du libre-arbitre, une théorie ex-professo, et quoique je ne trouve guère à ce sujet dans ses ouvrages que ce que je viens de citer, c'est que la liberté morale n'était pour lui l'objet d'aucun doute : il avait une trop haute idée de la dignité de l'homme, et il compre-

(1) *Lettres persanes*, LXIX.

nait trop bien la liberté politique, pour ne pas admettre la liberté morale, qui en est la base.

Sur l'autre point, la loi morale, il est admirable. Du premier bond il s'élance hors de l'étroit empirisme, du sensualisme de son temps, pour se rattacher à la philosophie de Platon et de Malebranche.

Il disait déjà dans les *Lettres persanes* (1) :

« La justice est un rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses; ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme. Il est vrai que les hommes ne voient pas toujours ces rapports; souvent même, lorsqu'ils les voient, ils s'en éloignent, et leur intérêt est toujours ce qu'ils voient le mieux. La justice élève sa voix, mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions... La justice est éternelle et ne dépend point des conventions humaines. »

Si maintenant j'ouvre l'*Esprit des lois*, j'y lis ce magnifique début :

« Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures

(1) Livre XXXIV.

à l' homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les les effets que nous voyons dans le monde ont dit une grande absurdité; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents?

Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux. . . . .

. . . .

Les êtres particuliers, intelligents, peuvent avoir des lois qu'ils ont faites; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles: ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste, que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles tous les rayons n'étaient pas égaux. »

Je reconnais là le langage de Socrate, de Platon, d'Aristote, de Zénon, de Chrysippe, de Cicéron, de Sénèque, de Marc-Aurèle, et de tous les grands philosophes des temps modernes. Voilà donc la morale fondée sur une base vraiment rationnelle. Ce n'est plus le plaisir, ni l'intérêt bien entendu, c'est la raison même, l'éternelle raison qui est la source des lois morales et de l'obligation qu'elles nous imposent.

« La loi, en général, dit encore très-bien Montesquieu, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »

Je ne descendrai pas de ces hauteurs pour reproduire et discuter certaines opinions particulières de Montesquieu, par exemple, sur le divorce et sur le suicide, où sa morale n'est pas suffisamment sévère, parce que les *Lettres persanes*, où elles se rencontrent, ne contiennent peut-être pas le dernier mot de sa pensée, et parce que là même ces questions ne sont guère traitées au point de vue moral. Mais, pour caractériser autant que possible les idées de Montesquieu en matière de morale, je citerai encore, faute de documents plus directs et plus précis, deux passages propres à nous éclairer.

L'un est son jugement sur la morale stoïcienne. « Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es ». Ce proverbe trouve aussi son application en philosophie ; là aussi on pourrait dire : « Dis-moi qui tu aimes, et je te dirai qui tu es ». Montesquieu parle trop bien des stoïciens pour n'être pas un peu des leurs.

« Il n'y en a jamais eu (de secte) dont les principes fussent plus dignes de l'homme, et plus propres à former des gens

de bien, que celle des stoïciens; et, si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain.

Elle n'outrait que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur, le mépris des plaisirs et de la douleur.

Elle seule savait faire les citoyens; elle seule faisait les grands hommes; elle seule faisait les grands empereurs. . .

. . . .

Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société; il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain.

Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle : d'autant moins à charge que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes; qu'heureux par la philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur (1). »

Ce n'est pas que Montesquieu aimât une vertu farouche et orgueilleuse, et ceci m'amène à la seconde citation que je voulais faire, à ce passage où il peint la vertu telle qu'il l'aime, où il se peint en quelque sorte lui-même :

(1) *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. x.

« J'ai vu des gens chez qui la vertu était si naturelle qu'elle ne se faisait pas même sentir ; ils s'attachaient à leur devoir sans s'y plier, et s'y portaient comme par instinct : loin de relever par leurs discours leurs rares qualités, il semblait qu'elles n'avaient pas percé jusqu'à eux. Voilà les gens que j'aime ; non pas ces gens vertueux qui semblent être étonnés de l'être, et qui regardent une bonne action comme un prodige dont le récit doit surprendre.

Si la modestie est une vertu nécessaire à ceux à qui le ciel a donné de grands talents, que peut-on dire de ces insectes qui osent faire paraître un orgueil qui déshonorerait les plus grands hommes ?

Je vois de tous côtés des gens qui parlent sans cesse d'eux-mêmes : leurs conversations sont un miroir qui présente toujours leur impertinente figure ; ils vous parleront des moindres choses qui leur sont arrivées, et ils veulent que l'intérêt qu'ils y prennent les grossisse à vos yeux ; ils ont tout fait, tout vu, tout dit, tout pensé : ils sont un modèle universel, un sujet de comparaison inépuisable, une source d'exemples qui ne tarit jamais. Oh ! que la louange est fade, lorsqu'elle réfléchit vers le lieu d'où elle part !

Il y a quelques jours qu'un homme de ce caractère nous accabla pendant deux heures de lui, de son mérite et de ses talents ; mais, comme il n'y a point de mouvement perpétuel dans le monde, il cessa de parler. La conversation nous revint donc, et nous la prîmes.

Un homme qui paraissait assez chagrin commença par se plaindre de l'ennui répandu dans les conversations. Quoi ! toujours des sots qui se peignent eux-mêmes, et qui ramè-

nent tout à eux? Vous avez raison, reprit brusquement notre discoureur; il n'y a qu'à faire comme moi : je ne me loue jamais; j'ai du bien, de la naissance, je fais de la dépense, mes amis disent que j'ai quelque esprit; mais je ne parle jamais de tout cela. Si j'ai quelques bonnes qualités, celle dont je fais le plus de cas, c'est ma modestie.

J'admirais cet impertinent; et, pendant qu'il parlait tout haut, je disais tout bas : heureux celui qui a assez de vanité pour ne dire jamais de bien de lui, qui craint ceux qui l'écoutent, et ne compromet point son mérite avec l'orgueil des autres (1). »

Rapprochez ce passage piquant de tous les traits que j'ai recueillis plus haut dans le portrait de Montesquieu peint par lui-même, et vous aurez une idée exacte de sa morale, en même temps que de son caractère.

(1) *Lettres persanes*, L.

NEUVIÈME LEÇON.

—

MONTESQUIEU (SUITE).

SES IDÉES POLITIQUES.

Confusion fâcheuse, dans l'*Esprit des Lois*, de la question de droit et de la question de fait. — Distinction des trois gouvernements, *républicain*, *monarchique et despotique*. — Critique de cette distinction : vice de logique. — Ce qu'il y a de vrai en général dans les *principes* assignés par Montesquieu aux trois gouvernements qu'il distingue : de la *vertu* républicaine ; de la *crainte*, comme principe du despotisme (admirable peinture de ce gouvernement) ; de l'*honneur* dans la monarchie. — Explication de la théorie monarchique de Montesquieu ; objections qu'elle soulève.

Il nous reste à étudier les idées politiques de Montesquieu. La matière est riche.

C'est surtout dans l'*Esprit des Lois* que nous chercherons ces idées ; mais nous ne ferons point l'analyse de cet ouvrage, parce qu'il est plutôt une histoire philosophique du droit positif qu'une philosophie du droit naturel, et que sous le nom d'idées

politiques nous n'entendons et n'avons à étudier que les idées relatives au droit public en général, ou la philosophie dans son application aux questions politiques. Nous devons donc nous contenter ici d'extraire de l'*Esprit des Lois* les idées qui relèvent de la philosophie du droit naturel, en laissant de côté tout ce qui revient à l'histoire et à la jurisprudence.

Ces idées ne manquent pas dans le livre de Montesquieu ; bien qu'elles n'en soient pas l'objet propre. Elles en forment le début, début magnifique, quoiqu'en dise Voltaire, qui n'y voit que des *sources intarissables de dispute*, que des *subtilités métaphysiques* (1), et elles en soutiennent et en relèvent presque toutes les parties. Mais aussi, de ce côté, l'*Esprit des lois* donne lieu à une observation, que je dois d'abord indiquer.

Confirmant la belle définition que j'ai rapportée dans la dernière leçon, Montesquieu dit très-bien (au chapitre III) que « la loi en général est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre » ; et il ajoute que « les lois politiques et civiles ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine ». Rien de mieux

(1) *Commentaire sur quelques principales maximes de* l'Esprit des Lois, 1777.

jusqu'ici, et dès lors il semble qu'en étudiant les lois positives des différents peuples, Montesquieu va s'appliquer à montrer comment ces lois se rapprochent ou s'éloignent de cette raison qui doit leur servir de principe. Mais il n'en est rien : on le voit passer immédiatement, brusquement, sans aucune transition, du *droit* au *fait*, et, sous cette expression « doit être » confondre ce qui devrait être en effet au point de vue de la raison, ce que veut la raison, et ce qui est tout simplement une conséquence naturelle et nécessaire des faits existants, comme si le fait était toujours et nécessairement conforme à la raison. Par exemple, étant donné le despotisme, telles lois *doivent nécessairement* en résulter; mais le despotisme *doit-il* être, et les lois qui en dérivent peuvent-elles être regardées comme les cas particuliers où s'applique la raison humaine? Il faut le reconnaître : Montesquieu n'a pas distingué avec une netteté suffisante ces deux ordres de choses. Il ne croit certainement pas que ce qui est, soit, par le fait même, conforme à la raison, ou que, suivant une célèbre formule inventée depuis, le *réel* soit nécessairement *rationnel;* il entend seulement que toutes les lois s'expliquent par certains rapports qu'il entreprend de déterminer, afin d'en donner ainsi la *raison d'être*, et cela est juste; mais cette raison d'être, il ne la distingue pas nettement de la raison

elle-même, et il y a là une équivoque, une confusion, aux conséquences de laquelle il échappe souvent, grâce à l'élévation même de son esprit, mais qui est fâcheuse et qu'il importe de relever.

Entendez bien le reproche que j'adresse ici à Montesquieu. Je ne lui reproche pas sans doute de n'avoir pas écrit une sorte de traité de droit naturel, à la manière de Puffendorf, de Burlamaqui ou de Kant : un écrivain est toujours le maître de choisir le sujet qui lui convient et de le traiter comme il l'entend; et je reconnais volontiers, avec M. Janet (1), qu'en traitant le sien comme il l'a fait, Montesquieu a écrit, à beaucoup d'égards, un livre plus original et plus nouveau, plus instructif et plus intéressant, que s'il avait composé une théorie abstraite du droit; mais il n'en est pas moins vrai qu'après avoir admirablement posé les principes du droit naturel, il confond des choses qu'il aurait dû nettement distinguer, et déroute ainsi l'esprit du philosophe. M. Janet ne saurait le disculper entièrement sur ce point.

Quoi qu'il en soit, il s'en faut que Montesquieu soit l'homme du fait, au lieu d'être celui du droit éternel; et, malgré la confusion que je viens de signaler, il est aisé de dégager de son livre plus d'une théorie

(1) *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, t. II, p. 346.

et plus d'une idée importante que la philosophie du droit naturel peut justement revendiquer.

Occupons-nous d'abord de sa théorie des diverses formes de gouvernement. Exposons-la d'abord ; nous la discuterons ensuite.

Montesquieu distingue trois espèces de gouvernement : le *républicain*, le *monarchique*, et le *despotique*.

« Le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance ; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies ; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et ses caprices (1). »

Complétons tout de suite l'idée que Montesquieu se fait de la nature de la monarchie. Si nous nous bornions à la définition qui précède, il semblerait qu'il n'entend par là autre chose que la monarchie *constitutionnelle ;* mais dans sa pensée ce n'est pas seulement l'existence de lois fixes et établies qui distingue le gouvernement monarchique du gouvernement despotique, c'est encore celle de la noblesse comme pouvoir intermédiaire entre le peuple et le monarque. « Elle entre, dit-il, en quelque façon, dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fon-

(1) *Esprit des Lois*, liv. II, ch. I.

damentale est : point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque. Mais on a un despote (1) ». — « Abolissez, ajoute-t-il, dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes, vous aurez bientôt un État populaire, ou bien un État despotique.»

Telle est la *nature* de ces divers gouvernements ; mais, outre cette nature particulière, chacun d'eux a un *principe* qui lui est propre. « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre, les passions humaines qui le font mouvoir (2) ». C'est là une distinction à laquelle Montesquieu attache beaucoup d'importance; elle est, selon lui, la clef d'une infinité de lois.

Quel est donc le principe propre à chacun des gouvernements dont il a déterminé la nature?

Le principe du gouvernement républicain, soit démocratique, soit aristocratique, c'est la *vertu*, non pas telle ou telle vertu particulière, mais cette vertu publique qui le dirige au bien général, en un mot, l'*amour du bien public;* par conséquent, dans la démocratie, l'amour de l'égalité, et, dans l'aristo-

(1) *Esprit des Lois*, ch. IV.

(2) Livre III, ch. I.

cratie, à défaut de cet amour de l'égalité, une certaine modération qui rend les nobles au moins égaux à eux-mêmes.

Le principe du gouvernement monarchique, c'est l'honneur, c'est-à-dire le *préjugé de chaque personne et de chaque condition.* « Le gouvernement monarchique suppose des prééminences, des rangs et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions; il est donc par la chose même, placé dans ce gouvernement (1) ».

Enfin le principe du gouvernement despotique est la *crainte.* « Un gouvernement modéré peut, tant qu'il veut et sans péril, relâcher ses ressorts ; il se maintient par ses lois et par sa force même. Mais lorsque dans le gouvernement despotique le prince cesse un moment de lever le bras, quand il ne peut pas anéantir à l'instant ceux qui ont les premières places, tout est perdu : car le ressort du gouvernement, qui est la crainte, n'y étant plus, le peuple n'a plus de protecteur (2) ».

Tels sont les divers principes des gouvernements que distingue Montesquieu. En expliquant plus tard sa pensée, il a fait une remarque dont il faut lui

(1) *Esprit des Lois*, ch. VII.
(2) *Ibid.*, ch. IX.

tenir compte : il ne veut pas dire que l'honneur ne puisse être dans les républiques, et la vertu pratique dans les monarchies, mais que la vertu est le ressort des républiques, et l'honneur, celui des monarchies.

Comme ce sont ces principes qui soutiennent les gouvernements auxquels ils sont propres, c'est aussi par leur corruption que Montesquieu explique celle de ces gouvernements. Ainsi la république se corrompt, lorsqu'elle perd sa vertu, lorsque l'esprit d'égalité s'en va ou qu'il se perd par son exagération même. « Il se forme de petits tyrans qui ont tous les vices d'un seul. Bientôt ce qui reste de liberté devient insupportable ; un seul tyran s'élève, et le peuple perd tout, jusqu'aux avantages de la corruption (1). » — « La monarchie se perd, lorsque le prince, rapportant tout uniquement à lui, appelle l'État à sa capitale, la capitale à sa cour, et la cour à sa personne.... Elle se corrompt, lorsque l'honneur a été mis en contradiction avec les honneurs, et que l'on peut être à la fois couvert d'infamie et de dignités (2). » — Quant au gouvernement despotique, il se corrompt sans cesse, puisqu'il est corrompu de sa nature (3).

(1) Livre VIII, ch. II.

(2) *Ibid.*, ch. VI et VII.

(3) *Ibid.*, ch. X.

Pour juger équitablement la théorie que je viens d'exposer, il faut avoir soin de distinguer ce que Montesquieu a lui-même si bien distingué : la *nature* des gouvernements qu'il reconnaît, et le *principe* qu'il assigne à chacun d'eux. Car, si sa théorie est défectueuse en ce qui concerne la division des gouvernements, elle est en général irréprochable quant aux divers principes qu'il leur assigne.

Commençons par examiner la distinction qu'il établit entre le gouvernement républicain, le gouvernement monarchique, et le gouvernement despotique.

D'abord il confond sous un même genre deux genres de gouvernement, très-justement distingués par les anciens, le gouvernement démocratique et le gouvernement aristocratique, de sorte qu'en réalité il y aurait quatre gouvernements différents, au lieu de trois. Aussi s'est-il vu forcé de scinder son principe de la vertu, en le convertissant dans celui de la modération, lorsqu'il s'applique à la république aristocratique. Mais n'y aurait-il pas plutôt lieu d'appliquer à cette dernière espèce de gouvernement une bonne partie au moins de son principe de l'honneur? Si l'honneur est le préjugé aristocratique, n'est-il pas aussi le principe des républiques aristocratiques? Ce sentiment n'était-il pas dans beaucoup de cas le mobile des grands de Rome et des nobles de Venise?

Ensuite la monarchie, telle qu'il l'entend, n'est-elle

pas une forme transitoire, tenant à des circonstances toutes spéciales, à un certain état social particulier, mais n'ayant rien d'universel et de constant? Que si l'on fait abstraction du rôle que Montesquieu attribue à la noblesse dans sa monarchie, pour ne considérer que ce caractère qu'elle est soumise à des lois établies, il y a sans doute une différence essentielle entre cette espèce de monarchie limitée par des lois fixes, et le despotisme qui n'a d'autre loi que son caprice. Mais cette différence, qui est celle de la loi au caprice, de la règle à l'arbitraire, elle peut se rencontrer aussi dans la démocratie et dans l'aristocratie, de sorte que, si elle est suffisante pour distinguer deux espèces de gouvernement au sein de la monarchie en général, elle peut suffire aussi pour établir une distinction analogue dans le gouvernement démocratique et dans le gouvernement aristocratique. Il y avait donc lieu, en partant de ce principe, de distinguer six espèces de gouvernements, non-seulement deux pour la monarchie, mais encore deux pour l'aristocratie, et deux pour la démocratie.

Or nous revenons ainsi à la théorie d'Aristote qui, après avoir distingué trois gouvernements fondamentaux, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, subdivise chacun d'eux en deux espèces suivant que les gouvernements obéissent aux lois, et ont pour but le bien public, ou n'obéissent qu'à leur fantaisie et

ne cherchent que leur intérêt particulier : *Monarchie*, *tyrannie ; aristocratie*, *oligarchie ; démocratie*, *démagogie* (1).

Cette vieille théorie est donc plus simple, plus rationnelle, plus logique que celle de Montesquieu, qui a le tort de mêler deux principes différents, celui de la distribution de la souveraineté et celui de l'usage de la souveraineté, et qui se sert de l'un pour distinguer la monarchie de la république, et de l'autre pour les distinguer du despotisme. Ce vice de logique, très-bien relevé par M. Janet (2), est le grand défaut de cette théorie. Il y a là, en effet, deux principes de division très-différents. On peut bien, on doit même les réunir dans une théorie complète des diverses espèces de gouvernement, mais à la condition qu'on ne les confonde pas et qu'on les applique successivement.

Cette distinction lumineuse remonte, comme nous venez de le voir, à Aristote; elle reparaît, au XVIe siècle, dans la théorie de Bodin, qui distingue des *formes de l'État* les *formes du gouvernement* (3); au XVIIIe siècle, dans Rousseau, qui distingue la *souveraineté* et le *gouvernement*, et enfin dans Kant qui

(1) F. Jules Simon, *la Liberté*, IIIe *partie*, ch. II, et Barthélemy Saint-Hilaire, *Politique d'Aristote*, *Préface*.

(2) *Histoire de la philosophie morale et politique*, p. 360.

(3) Voir *J. Bodin et son temps*, par Henri Baudrillart, ch. VII.

lui donne une nouvelle précision (1). Il est fâcheux que Montesquieu l'ait négligée.

Si maintenant nous laissons de côté ce qu'il y a de défectueux dans la théorie de Montesquieu, sur la division des gouvernements pour chercher ce qu'il y a de vrai et de profond dans ses idées sur chacun d'eux, il faut reconnaître qu'une fois sa distinction

(1) Dans son *Essai sur la paix perpétuelle*, Kant remarque que l'ancienne division, *autocratie*, *aristocratie* et *démocratie*, ne concerne que la forme de la souveraineté, et qu'outre la forme de la souveraineté il faut encore envisager la forme du gouvernement, c'est-à-dire le mode d'exercice de la suprême puissance. Sous le premier point de vue, le gouvernement est *autocratique, aristocratique* ou *démocratique*, suivant que la souveraineté appartient à un *seul*, à *quelques-uns* ou à tous; sous le second, il est *despotique* ou *républicain*, suivant que cette souveraineté exerce directement toute la puissance, ou qu'il la divise en la déléguant. Le despotisme peut se glisser également dans les trois premières formes : dans la première, il est l'*autocratie* proprement dite par opposition à la *monarchie;* dans la seconde, il s'appelle *oligarchie; ochlocratie*, dans la troisième. Il y a donc une distinction à ajouter à celle de ces formes politiques, autocratie, aristocratie, démocratie, c'est la distinction du despotisme et de son contraire, c'est-à-dire de la *république*, si l'on veut désigner sous ce nom la seule forme de gouvernement qui puisse résister au despotisme et assurer la liberté. Voici comment Kant la définit : « Un système représentatif du peuple institué pour protéger ses droits en son nom, c'est-à-dire au nom de tous les citoyens réunis et au moyen de ses délégués. » — Cette note est extraite de mon *analyse critique de la Doctrine du droit*, p. CLXXII.

acceptée, il assigne bien à chaque gouvernement son véritable principe, surtout au gouvernement républicain et au gouvernement despotique.

Il a bien raison de dire que la vertu est le principe du gouvernement républicain. Il est bien évident que, sans un certain désintéressement et un certain dévouement à la chose publique, toutes les vertus publiques, en un mot, il n'y a plus de *république.* Si l'envie chez les uns et l'ambition chez les autres prennent la place de l'amour de la légalité et du bien public, tout est perdu. Là où tout le monde est maître, il faut aussi que tout le monde soit modéré et juste. Je m'étonne qu'on ait pu songer à contester une maxime aussi évidente.

A propos des réflexions de Montesquieu, sur les lois de l'éducation qui ont pour objet, dans les monarchies, l'honneur; dans le despotisme, la crainte; et dans les républiques, la vertu ; Voltaire dit très-bien :

. . . .

« J'oserais croire que l'auteur a trop raison, du moins en certains pays. J'ai vu des enfants de valet de chambre à qui on disait : Monsieur le marquis, songez à plaire au roi. J'entendais dire que dans les sérails de Maroc et d'Alger, on criait : Prends garde au grand eunuque noir; et qu'à Venise les servantes disaient aux petits garçons : Aime bien la république. Tout cela se modifie de mille manières, et chacun

de ces trois dictons pourrait produire un proverbe (1). »

Pourquoi donc ce même Voltaire, dans ce même commentaire, s'élève-t-il contre les principes assignés par Montesquieu à la monarchie et à la république ?

« Vous me parlez sans cesse de monarchie fondée sur l'honneur, et de république fondée sur la vertu. Je vous dis hardiment qu'il y a dans tous les gouvernements de la vertu et de l'honneur. » Montesquieu ne le nie pas ; mais comment Voltaire peut-il soutenir que la vertu n'a aucune part à la fondation et à la conservation des républiques (2) ? Et comment peut-il conclure en disant que toutes ces questions subtiles sont trop délicates pour avoir quelque solidité, et à répéter, à ce propos, fort mal à propos cette fois, le mot de madame du Deffand : « C'est de l'esprit sur les lois ? »

Il se peut que Montesquieu ait exagéré l'importance de certaines vertus : il avait trop en vue les

(1) *Commentaire sur l'*Esprit des Lois.

(2) « Il est de fait, dit très-bien la Harpe, que la fondation des républiques a été partout une époque de *vertu*, et dans les temps passés et dans le nôtre. Voyez les Suisses au temps de Guillaume Tell, les Hollandais au temps des Nassau, enfin les Américains de Washington. C'est le moment où les hommes ont paru le plus grands, et c'est ainsi qu'ils ont mérité d'être libres. »

républiques anciennes ; les vertus héroïques sont trop difficiles pour n'être pas rares, et elles sont trop rares pour être absolument nécessaires ; mais au-dessous de ces vertus, il y en a d'autres plus faciles et plus communes dont une république ne peut se passer sous peine de périr. Sans aller chercher d'autres exemples, voyez ce qui se passe à l'heure qu'il est en Amérique. Si les citoyens des États du Sud étaient plus attachés au bien public et aux droits de l'humanité qu'à leur intérêt particulier, ils ne donneraient pas au monde le spectacle du déchirement de la république de Washington. Bien entendue, la maxime de Montesquien est incontestable. Il montre en général une grande sympathie pour le gouvernement républicain; mais, précisément parce qu'il a surtout en vue les républiques anciennes, et qu'il exagère le rôle de la vertu, il fait en quelque sorte de ce gouvernement un idéal inaccessible, et peut-être a-t-il contribué, par là, à répandre ce préjugé, soutenu par la routine et l'égoïsme, que la république est un gouvernement qui ne saurait convenir à des hommes.

Montesquieu a bien raison aussi de dire que le principe du gouvernement despotique est la crainte. La raison qu'il en donne est bonne; elle n'est pas la seule. Il faut que tous ceux qui seraient tentés de résister au despotisme en soient empêchés par la

crainte de perdre leur liberté, leur fortune ou leur vie. De là ce système d'emprisonnements, de confiscations, de déportations et de supplices qu'il emploie incessamment ou qu'il tient incessamment suspendu sur la tête du peuple qu'il opprime. Mais en général personne n'a mieux caractérisé et flétri le despotisme que Montesquieu ; personne n'a trouvé pour cela des images plus heureuses et des accents plus amers. Je rassemble ici ses principaux traits :

« Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir des fruits, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique (1). »

« Charles XII étant à Bender, trouvant quelque résistance dans le sénat de Suède, écrivit qu'il leur enverrait une de ses bottes pour commander. Cette botte aurait commandé comme un roi despotique (2). »

« Dans un gouvernement despotique, tout doit rouler sur deux ou trois idées, il n'en faut pas de nouvelles. Quand vous instruisez une bête, vous vous donnez bien de garde de lui faire changer de maîtres, de leçons et d'allure : vous frappez son cerveau par deux ou trois mouvements et pas davantage (3). »

« Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité ; mais ce n'est point une

(1) Livre V, ch. XIII.

(2) *Ibid.*, ch. XIV.

(3) *Ibid.*

paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper (1). »

Quant au principe assigné à la monarchie, l'honneur, on lui a reproché d'être trop vague; mais, pour le bien comprendre, il faut se faire une idée exacte de la monarchie telle que l'entend Montesquieu, et pour cela il faut se reporter à la monarchie française, non pas, il est vrai, telle qu'elle a jamais été, mais telle qu'il aurait voulu qu'elle fût. C'est cette monarchie idéalisée qu'il a ici en vue, c'est-à-dire comme il la définit lui-même (2), une monarchie où le prince est la source de tout pouvoir politique et civil, mais où il ne gouverne que par des lois fondamentales, et où il existe entre lui et le peuple des corps intermédiaires subordonnés et dépendants, dont le plus naturel est celui de la noblesse. Or, étant donnée une telle monarchie, Montesquieu a raison de dire que l'honneur, comme il le comprend, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, en est le principal ressort. Cette monarchie reposant, en effet, sur une hiérarchie de priviléges, ou supposant, suivant les expressions mêmes de Montesquieu, des prééminences, des rangs et même une

(1) Livre V, ch. XIII.

(2) Livre II, ch. IV.

noblesse d'origine, l'opinion qu'on s'est faite de ces priviléges, l'attachement qu'on a pour eux et qui fait qu'on les regarde comme faisant partie de soi-même, quand on en est investi, ou l'ambition qui les fait rechercher, quand on ne les a pas encore obtenus, le *sentiment d'honneur* qui en résulte et qui a conduit Montesquieu à donner, peut-être improprement, ce nom même à son principe, c'est là un ressort tout aussi nécessaire à cette espèce de monarchie que la vertu à la république et la crainte au despotisme.

Mais outre le reproche que nous avons déjà adressé à Montesquieu, d'ériger en une espèce fondamentale et générale de gouvernement, une forme transitoire et particulière, est-il vrai qu'étant donnée la monarchie, il n'y ait de garantie contre le despotisme que dans une monarchie de ce genre ? Montesquieu a ici trop généralisé. Comme, avant lui, Saint-Simon, le duc de Beauvilliers, Fénelon, en un mot, le parti du duc de Bourgogne, il était effrayé des proportions que le pouvoir royal avait prises en France depuis Richelieu. Richelieu dont il a si bien dit : « Quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le cœur, il l'aurait eu dans la tête (1) ; » et comme eux, il cherchait dans les prérogatives de la noblesse et dans la hiérarchie des ordres de l'État, une barrière

(1) Livre V, ch. x.

contre les envahissements du despotisme. Il avait raison de s'effrayer des progrès du despotisme en France et en Europe (1); mais il avait tort de croire que, pour restaurer la monarchie, il fallait nécessairement restaurer d'injustes priviléges, et perpétuer un ordre de choses contraire à la justice. Que si la monarchie ne peut préserver l'État du despotisme qu'à une telle condition, tant pis pour la monarchie; mais la question est au moins douteuse, et des exemples récents semblent donner tort à Montesquieu. D'ailleurs il se méprenait sur les mœurs et les tendances essentiellement égalitaires du peuple qu'il avait en vue: il est vrai que ce peuple ne s'était pas encore révélé, et c'est pourquoi Montesquieu ne vit pas que le problème, pour ce peuple, n'était pas d'appuyer la liberté sur l'aristocratie, mais de la concilier avec la démocratie.

D'ailleurs la monarchie française, telle que l'imaginait Montesquieu, n'avait jamais existé; et, eût-elle existé, elle n'eût pas résolu le problème. Il ne suffit

(1) « La plupart des peuples d'Europe, dit-il (liv. VIII, ch. VIII), sont encore gouvernés par les mœurs; mais si, par *un long abus de pouvoir*, si, par une grande tempête, le despotisme s'établissait à certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climats qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres. »

pas, en effet, pour que la liberté existe, que la volonté du prince soit assujettie à des lois fixes, et qu'il y ait entre lui et le peuple des pouvoirs subordonnés et dépendants ; il faut que la nation, par le moyen de ses représentants, prenne part elle-même à ses affaires, il faut ce que les Anglais nomment si bien le *self government*. Aussi, Montesquieu est-il forcé de chercher ailleurs son modèle, et c'est dans la constitution anglaise qu'il le trouve. La théorie qu'il en a faite, mérite que nous nous y arrêtions tout particulièrement, car elle a eu une très-grande influence sur les destinées politiques de la France, et elle renferme des principes qui, convenablement dégagés, doivent entrer dans la philosophie de la politique et lui sont désormais acquis. Ce sera l'objet de la prochaine leçon.

DIXIÈME LEÇON.

—

MONTESQUIEU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

Que la théorie politique de Montesquieu contient deux théories qu'il a eu le tort de confondre, et qu'il faut soigneusement distinguer, si l'on en veut dégager ce qu'elle a d'éternellement vrai. — Définitions de la liberté, données par Montesquieu, critique de ces définitions. — Des conditions de la liberté politique : ce qu'il faut entendre par gouvernement modéré ; principe admirablement posé par Montesquieu ; théorie de la *division* des trois pouvoirs, *législatif*, *exécutif* et *judiciaire*, fondée sur ce principe. — Théorie de la *distribution* de ces trois pouvoirs entre le *peuple*, la *noblesse* et le *roi*, confondue à tort avec la première. — Fâcheux effets de cette confusion. — Idées de Montesquieu en matière de lois pénales : grands principes qu'il met en lumière. — Contre la torture.

Il y a une chose qui domine dans Montesquieu, et qui explique, en grande partie, ses théories politiques : c'est son horreur du despotisme. Vous en avez admiré, dans la leçon dernière, l'expression si vive et si saisissante, vous allez en voir aujourd'hui se

développer les conséquences. C'est, en effet, cette horreur du despotisme qui le pousse à chercher la forme du gouvernement la plus propre à préserver les hommes d'un tel fléau, ou à garantir leur liberté politique, et qui le conduit à placer cette forme dans une certaine espèce de monarchie. Malheureusement il sacrifie beaucoup trop ici l'égalité à la liberté, et il confond des choses qu'il aurait dû distinguer soigneusement, certaines conditions accidentelles et transitoires de la liberté, et ses conditions essentielles et éternelles.

Cette observation, que j'ai déjà eu occasion de présenter, s'applique tout particulièrement à son analyse de la constitution anglaise.

Montesquieu discerne supérieurement les vraies conditions, les conditions éternelles de la liberté politique, et il les décrit si admirablement qu'il ne laisse presque rien à faire, après lui, de ce côté; mais, d'un autre côté, il mêle et confond ces conditions avec d'autres, qui n'ont plus du tout les mêmes caractères.

Je m'explique. Il y a dans la théorie politique qu'expose Montesquieu en commentant la constitution anglaise, deux théories très-distinctes : l'une est la théorie des trois pouvoirs, *législatif*, *exécutif* et *judiciaire*, l'autre est celle des trois éléments qui doivent, selon lui, se partager ces pouvoirs, le *peuple*, la *noblesse*, le *roi*, l'élément *démocratique*, l'élément *aris-*

tocratique, l'élément *monarchique*. Ce sont là des théories tout à fait différentes : la première exprime la condition indispensable de tout gouvernement véritablement libre, elle est d'une application universelle; la seconde s'applique à un état social tout particulier, et elle n'a qu'une valeur relative. Or Montesquieu a le tort de mêler et de confondre ces deux théories si diverses, et cette confusion s'est reproduite bien souvent après lui.

Il importe de la dissiper, et, en distinguant nettenement les choses qu'il a confondues, de mettre à part ce qu'il y a d'éternellement vrai, et ce qu'il y a de transitoire dans sa théorie, ce qui reste acquis à la philosophie politique et ce qui n'a qu'une valeur accidentelle.

C'est de cette manière, et ce fil conducteur à la main, que nous allons étudier la théorie exposée par Montesquieu au livre XI de l'*Esprit des Lois*.

Mais d'abord qu'est-ce pour Montesquieu que cette liberté politique dont il veut déterminer les conditions? Il importe de la bien définir; car, comme il le remarque lui-même, « il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé l'esprit de tant de manières que celui de liberté (1).»

(1) Livre XI, ch. II.

« Les uns, continue-t-il, l'ont pris pour la facilité de déposer celui à qui ils avaient donné un pouvoir tyrannique ; les autres, pour la faculté d'élire celui à qui ils devaient obéir ; d'autres, pour le droit d'être armés et de pouvoir exercer la violence ; ceux-ci ont attaché ce mot à une forme de gouvernement et en ont exclu les autres. Ceux qui avaient goûté du gouvernement républicain l'ont mise dans ce gouvernement ; ceux qui avaient joui du gouvernement monarchique, l'ont placé dans la monarchie. Enfin chacun a appelé liberté le gouvernement qui était conforme à ses coutumes ou à ses inclinations ; et comme dans une république on n'a pas toujours devant les yeux, et d'une manière si présente, les maux dont on se plaint, et que même les lois paraissent y parler plus haut et les exécuteurs de la loi y parler moins, on la place ordinairement dans les républiques, et on l'a exclue des monarchies. Enfin, comme dans les démocraties le peuple paraît à peu près faire ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernements, et l'on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple. »

La liberté, selon Montesquieu, consiste, « non pas à faire ce que l'on veut, mais à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir (1). » C'est bien là, en effet, un des caractères de la liberté politique ; mais peut-être cette définition est-elle trop étroite, car la liberté ne consiste pas seulement à pouvoir

(1) Chap. III.

faire *ce que nous devons vouloir*, ce que nous commande la loi morale, mais en général tout ce qui n'est pas contraire à la liberté et aux droits d'autrui. La définition de Montesquieu a le tort de confondre le domaine de la liberté politique ou du droit, et celui de la morale ou de la conscience, deux domaines qui sont très-distincts et doivent rester séparés, si l'on ne veut se rejeter avec les Platon, les Savonarole ou les Calvin, dans une autre sorte de despotisme, dans une tyrannie inquisitoriale qui serait intolérable et manquerait d'ailleurs le plus souvent son but. C'est ce que Montesquieu a lui-même très-bien compris, à certains égards. Car il dit quelque part (1), à propos du tribunal domestique chez les Romains : « Les peines de ce tribunal devaient être arbitraires, et l'étaient en effet; car tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres ; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même. »

Montesquieu ajoute, en voulant distinguer la liberté de l'*indépendance*, que « la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent » ; mais cette nouvelle définition est encore beaucoup plus

(1) Livre VII, ch. x.

étroite que la première ; et, bien qu'elle ait un côté vrai, elle pourrait parfaitement convenir à la tyrannie. Il est très-vrai que je ne suis plus libre, si je ne puis faire ce que les lois permettent ou si les autres peuvent faire ce qu'elles défendent ; mais la question est de savoir ce que sont ces lois et ce qu'elles permettent ou défendent, car elles peuvent être telles qu'elles détruisent toute espèce de liberté. Un despote peut très-bien dire à ses sujets : « Vous êtes libres, car vous avez le droit de faire tout ce que les lois permettent. » — « Fort bien, sire ; mais comme vos lois sont extrêmement tyranniques, la liberté qu'elles nous accordent équivaut à la servitude. »

Vous voyez combien, dans ces matières délicates, il importe de bien préciser les termes. Montesquieu, dans chacune de ses définitions, indique bien l'un des caractères de la liberté, mais non pas le seul et le plus important.

Quelles sont maintenant les conditions de la liberté politique ? J'accorde à Montesquieu qu'*elle ne se trouve que dans les gouvernements modérés* (1), mais à la condition de bien nous entendre sur la nature des gouvernements modérés, à la condition que *modéré* ne soit pas ici synonyme de *mixte*, et c'est précisément parce que je ne l'entends pas comme

(1) Livre XI, ch. IV.

lui que je ne lui accorde pas que la démocratie ne soit pas un État libre par sa nature.

J'entends par gouvernement modéré un gouvernement où personne ne peut abuser du pouvoir; et, cette réserve faite, j'admets avec Montesquieu que « c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites », — et que, « pour qu'on ne puisse pas abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (1)?

« Il faut que le pouvoir arrête le pouvoir », voilà cette fois un principe admirablement posé; il n'y a plus qu'à en tirer les conséquences.

C'est sur ce principe que se fonde la théorie des trois pouvoirs. Seulement Montesquieu en cherche l'application et le modèle dans la constitution anglaise : « Il y a, dit-il (2), une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique. Nous allons examiner les principes sur lesquels elle la fonde. S'ils sont bons, la liberté y paraîtra comme dans un miroir. » Mais Montesquieu ne se demande pas si ce miroir est aussi pur qu'il doit l'être, et ainsi s'explique la confusion que nous avons signalée plus haut et que nous aurons à dissiper chemin faisant.

(1) Livre XI, ch. IV.

(2) Chap. V.

La distinction des trois pouvoirs, du pouvoir législatif, chargé de faire les lois pour un temps ou pour toujours, et de corriger ou d'abroger celles qui sont faites, du pouvoir exécutif, chargé d'établir la sûreté en faisant exécuter les lois, et du pouvoir judiciaire, chargé de punir les erreurs et les délits ou de juger les différends des particuliers, cette distinction n'est pas à coup sûr une découverte de Montesquieu. Elle remonte à Aristote, elle existait en fait dans la constitution anglaise, et Locke l'avait signalée avant Montesquieu ; mais ce qui appartient à Montesquieu, c'est d'avoir mis en pleine lumière le principe de la séparation des pouvoirs comme garantie de la liberté, et de l'avoir ainsi fait entrer dans la science politique (1). Sur ce point nous n'avons qu'à l'écouter et à le suivre.

Il montre admirablement la nécessité de séparer la puissance législative de la puissance exécutive :

« Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement (2). »

(1) Janet, *loc. cit.*, t. II, p. 386.
(2) Chap. VI.

Il ne montre pas moins admirablement la nécessité de séparer la puissance judiciaire des deux autres :

« Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur (1). »

A plus forte raison si le même homme ou le même corps exerçait à la fois les trois pouvoirs :

« Tout serait perdu si le même homme ou le même corps exerçait ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. C'est ce qui arrive dans les républiques d'Italie : le même corps de magistrature a, comme exécuteur des lois, toute la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'État par ses volontés générales ; et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières (2). »

Montesquieu n'est pas moins admirable sur l'origine et la constitution du pouvoir judiciaire :

(1) Chap. VI.
(2) *Ibid.*

« La puissance de juger ne doit pas être donnée à un sénat permanent, mais exercée par des personnes tirées du corps du peuple, dans certains temps de l'année, de la manière prescrite par la loi, pour former un tribunal qui ne dure qu'autant que la nécessité le requiert. De cette façon, la puissance de juger, si terrible parmi les hommes, n'étant attachée ni à un certain état, ni à une certaine profession, devient, pour ainsi dire, invisible et nulle. On n'a point continuellement des juges devant les yeux, et l'on craint la magistrature, et non pas les magistrats. Mais, si les tribunaux ne doivent pas être fixes, les jugements doivent l'être à tel point qu'ils ne soient jamais qu'un texte précis de la loi. S'ils étaient une opinion particulière du juge, on vivrait dans la société sans savoir précisément les engagements que l'on y contracte (1). »

Enfin, Montesquieu ne serait pas moins admirable sur l'origine et la constitution du pouvoir législatif, s'il ne mêlait ici les deux théories dont nous avons parlé plus haut. Recueillons d'abord ce qui est de la politique universelle.

« Comme dans un État libre tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative; mais comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire

(1) Chap. VI.

par lui-même... Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre : ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie. Tous les citoyens, dans les divers districts, doivent avoir droit de donner leur voix pour choisir le représentant, excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre. »

Sauf cette dernière restriction, qui est trop vague et trop élastique, tout est bien jusque-là; mais les choses ne sont pas toujours aussi simples dans la théorie de Montesquieu, et c'est ici que sa théorie des trois pouvoirs se complique d'une autre théorie dont la première devrait rester indépendante, je veux parler de celle de la distribution de ces pouvoirs entre le *peuple* ou ses représentants, les *nobles* et le *roi*.

Esquissons maintenant cette nouvelle théorie en la distinguant bien de la première.

Le *peuple*, comme vous l'avez vu, exerce, par le moyen de ses représentants, le pouvoir législatif : le corps qui le représente fait les lois, ou voit si l'on a bien exécuté celles qu'il a faites.

Quant au pouvoir exécutif, il doit être entre les mains d'un *monarque*. Pourquoi? « Parce que, dit Montesquieu (1), cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée,

(1) Livre XII, ch. II.

est mieux administrée par un que par plusieurs; au lieu que ce qui dépend de la puissance législative est souvent mieux ordonné par plusieurs que par un seul. » La raison alléguée ici fait bien ressortir l'avantage qu'il peut y avoir à mettre le pouvoir exécutif entre les mains d'une seule personne, au lieu de plusieurs, — ce qui du reste n'a rien d'absolu, comme le prouve l'exemple des cantons de la Suisse, où le pouvoir exécutif est exercé par un conseil d'État, et où les choses n'en vont pas plus mal; — mais elle ne prouve nullement que cette personne doive être un *monarque*, comme en Angleterre, plutôt qu'un *président*, comme aux États-Unis; quoiqu'il en soit, c'est un monarque que demande Montesquieu.

Voilà donc, d'un côté, le peuple, ou le pouvoir législatif, et de l'autre, le monarque, ou le pouvoir exécutif. Or, entre ces deux pouvoirs ainsi constitués il en faut un troisième qui leur serve d'intermédiaire et de modérateur. De là, suivant Montesquieu, la nécessité de la *noblesse* comme *puissance vigilante* pour tempérer les deux autres. Elle exerce, conjointement au corps choisi pour représenter le peuple, mais séparément, la puissance législative, et elle formera un corps intermédiaire intéressé à défendre contre le monarque les libertés du peuple, et, contre le peuple, les prérogatives du monarque.

Aussi faut-il que le corps des nobles soit hérédi-

taire. « Il l'est premièrement, observe Montesquieu, par sa nature (ce qui n'est pas une raison, mais un fait), et d'ailleurs, il faut qu'il ait un très-grand intérêt à conserver ses prérogatives *odieuses par elles-mêmes* (curieux aveu), et qui, dans un État libre, doivent toujours être en danger .»

Montesquieu donne encore une autre raison des droits politiques qu'il attribue à la noblesse :

« Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs; mais s'ils étaient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État : ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a droit d'arrêter les leurs. »

C'est le privilége érigé à l'état de système.

En tout ceci, comme dans tout ce qu'il ajoute sur les attributions et les caractères politiques de la noblesse et du monarque, par exemple l'irresponsabilité du roi, Montesquieu commente admirablement la constitution anglaise. Mais cette constitution issue d'un certain état social particulier, et qui,après une longue lutte, faisait, au grand profit de la liberté,

leur part aux forces vives du pays, le peuple, la noblesse, la royauté, cette constitution ne saurait être proposée comme un modèle à tous les peuples, parce qu'elle a un caractère en quelque sorte tout local et qu'elle est d'ailleurs contraire à l'égalité qu'exige la justice. Il ne fallait donc pas généraliser cette partie de la constitution anglaise à l'égal de celle qui a trait à la séparation des pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire, et qui seule est d'une application universelle. Il est très-vrai que sans ce principe il n'y a pas de liberté, et cela est aussi vrai dans les républiques que dans les monarchies, mais il n'est plus vrai qu'il ne puisse y avoir de liberté que dans les monarchies où la noblesse sert d'intermédiaire entre le peuple et le roi, et que la liberté ne puisse exister dans d'autres monarchies ou dans les républiques. Dans son commentaire de la constitution anglaise et dans la théorie qu'il en tire, Montesquieu a donc, je le répète, confondu des choses très-distinctes; et, tout en rendant, par un côté, de grands services à la cause de la liberté politique, il a, par un autre, engagé la politique dans une fausse voie. Confondant, comme lui, dans une même théorie, la théorie des trois pouvoirs et celle de la monarchie mixte, et voulant appliquer cette théorie en bloc à un état de choses qui ne la comportait pas, à un pays que la Révolution avait nivelé et à qui

l'égalité n'était pas moins chère que la liberté, les politiques de son école ont commis, par une imitation maladroite, une erreur qui ne pouvait aboutir qu'à de nouvelles révolutions. Mais cela ne doit pas nous empêcher non plus de reconnaître ce qu'il y a d'éternellement vrai dans la théorie de Montesquieu, le principe de la séparation des pouvoirs, qui est tout aussi bien celui des républiques libres que des monarchies tempérées, mixtes ou non.

L'indépendance du pouvoir judiciaire par rapport aux deux autres, l'institution du jury, l'application de la loi dans les jugements, sont des garanties pour la liberté et la sûreté du citoyen. Mais Montesquieu, pensant avec raison que cette liberté et cette sûreté dépendent principalement de la bonté des lois criminelles, cherche les meilleures dans l'intérêt des peuples et du genre humain. « Les connaissances que l'on a acquises dans quelques pays, et que l'on acquerra dans d'autres, sur les règles les plus sûres que l'on puisse tenir dans les jugements criminels, intéressent le genre humain plus qu'aucune chose qu'il y ait au monde (1). »

Il pose ici un grand principe : c'est que *les peines doivent être tirées de la nature particulière du délit*. « C'est le triomphe de la liberté, dit Montes-

(1) Livre XII, chap. II.

quieu (1), lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime. Tout l'arbitraire cesse ; la peine ne descend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose, et ce n'est point l'homme qui fait violence à l'homme. »

Il avait déjà établi (livre VI, chap. XVI) qu'il doit y avoir une juste proportion entre les peines et les crimes. « Il est essentiel, disait-il, que les peines aient de l'harmonie entre elles, parce qu'il est essentiel que l'on évite plutôt un grand crime qu'un moindre, ce qui attaque plus la société que ce qui la choque moins ». On punissait alors en France de la même peine celui qui volait sur un grand chemin, et celui qui assassinait, ce qui était contraire à la fois à la justice et à la sûreté publique. « Il est visible, dit très-bien Montesquieu, que pour la sûreté publique, il faut mettre quelque différence dans la peine. »

C'est dans le chapitre où il pose de nouveau ce grand principe (chap. IV du liv. XII) qu'il s'élève avec tant de force et de raison contre les peines temporelles infligées à ceux qui attaquent la religion, sans choquer d'ailleurs la tranquillité des citoyens et leur sûreté, contre l'épouvantable loi du sacrilége ; mais nous reviendrons sur ce sujet.

J'aurais à relever, dans ce même livre, bien

(1) Chap. IV.

d'autres idées que l'amour de la liberté et de l'humanité suggère à Montesquieu, qui avaient alors leur nouveauté, et qui aujourd'hui encore n'ont pas perdu leur à-propos, au moins dans certains pays, par exemple, sur les *paroles indiscrètes* :

« Les paroles ne forment point un corps de délit, elles ne restent que dans l'idée. La plupart du temps elles ne signifient point par elles-mêmes, mais par le ton dont on les dit. Souvent, en redisant les mêmes paroles, on ne rend pas le même sens : ce sens dépend de la liaison qu'elles ont avec d'autres choses. Quelquefois le silence exprime plus que tous les discours. Il n'y a rien de si équivoque que tout cela. Comment donc en faire un crime de lèse-majesté ? Partout où cette loi est établie, non-seulement la liberté n'est plus, mais son ombre même (1). »

Sur le danger de *trop punir*, *dans les républiques*, *le crime de lèse-majesté* :

« On ne peut faire de grandes punitions, et par conséquent de grands changements, sans mettre dans les mains de quelques citoyens un grand pouvoir. Il vaut donc mieux, dans ce cas, pardonner beaucoup que punir beaucoup, exiler peu qu'exiler beaucoup, laisser les biens que multiplier les confiscations. Sous prétexte de la vengeance de la république, on établirait la tyrannie des vengeurs. Il n'est pas

(1) Chap. XII.

question de détruire celui qui domine, mais la domination. Il faut rentrer le plus tôt que l'on peut dans le train ordinaire du gouvernement, où les lois protégent tout et ne s'arment contre personne (1). »

Sur l'*espionnage dans les monarchies* :

« Quand un homme est fidèle aux lois, il a satisfait à ce qu'il doit au prince. Il faut au moins qu'il ait sa maison pour asile, et le reste de sa conduite en sûreté. L'espionnage serait peut-être tolérable, s'il pouvait être exercé par d'honnêtes gens ; mais l'infamie nécessaire de la personne peut faire juger de l'infamie de la chose (2). »

Je dois encore indiquer, avant de finir cette leçon, deux grands principes que Montesquieu a l'honneur d'avoir mis, un des premiers, en lumière, et par lesquels il a exercé la plus heureuse influence sur la réforme de la législation pénale :

Le premier, c'est qu'on doit s'attacher *moins à punir* les crimes qu'à les prévenir (3) ;

Le second, c'est qu'il faut substituer dans les peines la douceur et la modération à la sévérité et à la cruauté :

« L'expérience, dit-il très-justement (4), a fait remarquer

(1) Chap. XVIII.
(2) Chap. XIII.
(3) Livre VI, chap. IX.
(4) Livre VI, chap. III.

que, dans les pays où les peines sont douces, l'esprit du citoyen en est frappé, comme il l'est ailleurs par les grandes. Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes; on doit être ménager des moyens que la nature nous donne pour les conduire. Qu'on examine la cause de tous les relâchements, on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, et non pas de la modération des peines... Suivons la nature qui a donné aux hommes la honte comme leur fléau; et que la plus grande partie de la peine soit la peine de la souffrir. »

Montesquieu remarque très-justement encore que la sévérité ou la douceur des peines sont en raison de la violence ou de la modération des gouvernements :

« Il serait aisé de prouver que, dans tous ou presque tous les États d'Europe, les peines ont diminué ou augmenté à mesure qu'on s'est plus approché ou plus éloigné de la liberté. — La sévérité des peines convient mieux au gouvernement despotique, dont le principe est la terreur; la douceur règne dans les gouvernements modérés. — Dans les États modérés, l'amour de la patrie, la honte et la crainte du blâme, sont des motifs réprimants qui peuvent arrêter bien des crimes. La plus grande peine d'une mauvaise action sera d'en être convaincu. Les lois civiles y corrigeront donc plus aisément, et n'auront pas besoin de tant de force (1). »

Enfin, l'un des premiers en Europe, Montesquieu a élevé la voix contre la barbarie de la torture :

(1) Chap. IX.

« La question contre les criminels n'est pas dans un cas forcé. Nous voyons aujourd'hui une nation très-policée (la nation anglaise) la rejeter sans inconvénients. Elle n'est donc pas nécessaire par sa nature. —Tant d'habiles gens et tant de beaux génies ont écrit contre cette pratique, que je n'ose parler après eux. J'allais dire qu'elle pourrait convenir dans les gouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts du gouvernement; j'allais dire que les esclaves, chez les Grecs et les Romains... Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi (1). »

(1) Chap. XVII.

ONZIÈME LEÇON.

—

MONTESQUIEU;

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

Causes de l'infériorité de Montesquieu en matière de droit civil. — Montesquieu a très-bien vu que les *lois civiles* ne doivent jamais être contraires à la *loi naturelle*, mais il n'a pas toujours su reconnaître toute l'étendue de cette dernière, par exemple, touchant l'*hérédité* et *la propriété*. — Distinction très-juste, et vraies règles établies par Montesquieu, relativement aux lois pénales en matière religieuse; beau passage contre la *loi du sacrilége*, malheureusement il n'a pas bien démêlé le principe de la *liberté religieuse*, mais seulement celui de la *tolérance*.— Contre l'inquisition.— Polémique contre l'esclavage. — Conclusion.

Nous n'avons étudié jusqu'ici dans Montesquieu que le *droit politique*, c'est-à-dire celui qui règle les rapports des citoyens et de l'État, et nous ne nous sommes pas encore occupés du droit civil, c'est-à-dire de celui qui règle les rapports des citoyens entre eux.

C'est surtout, il faut le reconnaître, dans la théorie du premier qu'a excellé Montesquieu : l'idée de la liberté politique est celle qui domine chez lui, et le principal effort de son œuvre a été d'en déterminer les conditions, ce qu'il a fait supérieurement, au moins à certains égards. Il est vraiment, sur certains points, le théoricien du droit politique.

Quant au droit civil (qu'il n'a pas d'ailleurs séparé, dans l'*Esprit des Lois*, du droit politique), bien qu'il ait exposé, sur beaucoup de points, des idées excellentes, sur d'autres, qui sont fondamentaux, sa théorie est loin d'être satisfaisante. C'est là le côté faible de Montesquieu, et cette infériorité tient à deux causes : 1° Il sacrifie beaucoup trop l'*égalité*, c'est-à-dire en définitive la justice, à la *liberté*, et 2° il n'a pas toujours su distinguer suffisamment le *droit* de la *loi*.

Il faut cependant que nous disions quelques mots de cette partie de sa doctrine, sans quoi notre étude resterait incomplète.

Montesquieu a très-bien vu que les lois civiles ne doivent jamais être contraires aux lois naturelles, et il cite (1) plusieurs exemples de lois qui sont dans ce cas (il n'avait ici que l'embarras du choix), par exemple, cette loi de Platon qui veut que, si un

(1) Livre XXVI, chap III.

esclave se défend et tue un homme libre, il soit traité comme un parricide, et qui « punit la défense naturelle » ; — la loi qui, sous Henri VIII, condamnait un homme sans que les témoins lui eussent été confrontés, et qui était contraire aussi à la défense naturelle ; — cette loi d'Henri II que vous connaissez par l'admirable roman de la *Prison d'Édimbourg*, la loi qui condamnait à mort une fille dont l'enfant était mort, en cas qu'elle n'eût pas déclaré au magistrat sa grossesse, et qui n'était pas moins contraire à la défense naturelle, etc., etc.

Mais Montesquieu ne dévie-t-il pas lui-même de ces lois naturelles auxquelles il veut qu'on ramène les lois civiles, lorsqu'il dit : « La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants ; mais elle *n'oblige pas* de les faire héritiers (1). » Quoi ! ce n'est pas le devoir du père de laisser ses biens à ses enfants, à moins qu'ils ne s'en soient rendus indignes ! Montesquieu n'entend donc plus ici ce cri de la nature dont il a si bien parlé en d'autres cas ? — « Le partage des biens, continue-t-il, les lois sur le partage, les successions après la mort de celui qui a eu ce partage : tout cela ne peut avoir été réglé que par la société, et par conséquent, par des lois politiques ou civiles. » Sans doute, le partage des successions

(1) Livre XXVI, chap. VI.

demande des lois qui le règlent et le garantissent, mais ces lois mêmes doivent être fondées sur l'équité naturelle, sur les lois naturelles qui leur sont, suivant l'expression consacrée, antérieures et supérieures. — « Il est vrai, poursuit Montesquieu, que l'ordre politique ou civil demande souvent que les enfants succèdent aux pères ». Mais ce n'est pas seulement l'*ordre politique ou civil* qui demande cela, c'est la *loi naturelle*, dont la loi civile ne doit être que l'expression, et quand Montesquieu ajoute : « mais il ne l'exige pas toujours », il devrait ajouter qu'il s'écarte en cela de la loi naturelle. Avec ce beau système il était tout simple d'approuver les lois qui avaient décidé que « l'aîné des mâles ou les plus proches parents parmi les mâles eussent tout, et que les filles n'eussent rien » (1), le droit d'aînesse, les majorats, les substitutions, en un mot, toutes ces lois aristocratiques que la Révolution française a eu raison d'abolir comme contraires à l'équité naturelle.

Sur la propriété en général, Montesquieu commet la même erreur, par l'effet de la même confusion. Il est très-vrai que sans les lois civiles il n'y aurait pas de propriété assurée ; il n'est pas vrai que ce soient les lois civiles qui constituent le droit de pro-

(1) Livre XXVI, chap. VI.

priété, et que la *communauté naturelle des biens* soit la loi du droit naturel (1). Cette erreur et cette confusion ont été bien souvent reproduites, et nous les retrouverons plus d'une fois chez les écrivains du XVIIIe siècle ; mais, comme là n'est pas la partie importante des théories de Montesquieu, il est inutile d'y insister. Passons à d'autres idées qui compléteront celles que nous avons déjà exposées, et où nous retrouverons l'avocat de la liberté et de l'humanité.

Arrêtons-nous d'abord sur celles qui se rapportent à la liberté religieuse.

En parcourant le livre XII, où Montesquieu traite des lois criminelles dans leur rapport avec la liberté du citoyen, j'ai déjà indiqué, mais sans y insister, son opinion sur l'application des lois pénales à la religion. C'est ici le lieu de nous y arrêter.

Montesquieu pose d'abord une distinction très-simple à la fois et très-juste.

Il y a des délits qui *troublent l'exercice de la religion;* il faut bien se garder de confondre avec ces délits ceux qui attaquent directement la religion.

Les premiers « sont de la nature de ceux qui choquent la tranquillité des citoyens ou leur sûreté, et doivent être renvoyés à ces classes » (2).

(1) Livre XXVI, chap. XV.

(2) Chap. IV.

Les seconds ne sont passibles que des peines que peut infliger ou dont peut menacer la religion elle-même : Expulsion des temples, privation de la société des fidèles, exécrations, détestations, conjurations, etc. ; mais ils ne tombent point sous celles qu'inflige le bras séculier.

Montesquieu justifie admirablement cette opinion :

« Dans les choses qui troublent la tranquillité ou la sûreté de l'État, les actions cachées sont du ressort de la justice humaine ; mais dans celles qui blessent la divinité, là où il n'y a point d'action publique, il n'y a point matière de crime : tout s'y passe entre l'homme et Dieu, qui sait la mesure et le temps de ses vengeances. Que si, confondant les choses, le magistrat recherche aussi le sacrilége caché, il porte une inquisition sur un genre d'action où elle n'est pas nécessaire : il détruit la liberté des citoyens, en armant contre eux le zèle des consciences timides et celui des consciences hardies. Le mal est venu de cette idée qu'il faut venger la Divinité. Mais il faut faire honorer la Divinité et ne la venger jamais. En effet, si l'on se conduisait par cette dernière idée, quelle serait la fin des supplices ? Si les lois des hommes ont à venger un Être infini, elles se régleront sur son infinité, et non pas sur les faiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine (1). »

(1) Chap. IV.

Il est impossible de mieux dire; c'est la raison même qui parle ici par la bouche de Montesquieu. Il a très-bien vu et supérieurement exprimé la règle qui doit guider ici les États, et il en a ainsi préparé le triomphe. Le fameux discours de M. Royer-Collard contre la loi du sacrilége, proposée en France, à une époque de réaction, par le parti catholique, n'est que le développement de ce beau texte.

Il semblerait, d'après cela, que sur la question de la liberté religieuse en général, Montesquieu ait dû reconnaître le vrai principe, et que sa théorie à cet égard ne laisse rien à désirer. Malheureusement elle est loin d'être ce que l'on attend, ce que l'on voudrait qu'elle fût (1).

D'abord ce n'est pas l'expression de *liberté*, mais celle de *tolérance* qu'emploie Montesquieu. Je ne lui fais pas ici une chicane de mot; ces deux mots indiquent des choses bien différentes. Qui dit liberté, dit droit; qui dit tolérance, dit simplement permission gratuite et révocable.

C'est qu'en effet Montesquieu méconnaît ici le grand principe de la liberté religieuse.

Il la nie formellement, lorsqu'il dit :

« Comme il n'y a guère que les religions intolérantes qui

(1) Voyez le livre XXV.

aient un grand zèle pour s'établir ailleurs, parce qu'une religion qui peut tolérer les autres ne songe guère à sa propagation, ce sera une très-bonne loi civile, lorsque l'État est satisfait de la religion établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre. Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne pas la recevoir, il ne faut pas l'y établir (1). »

Il est vrai que Montesquieu ajoute : « Quand elle y est établie, il faut la tolérer » ; mais cette tolérance n'est pas la reconnaissance du *droit* des citoyens.

Montesquieu se trompe donc ici en substituant la tolérance au droit ; mais, cette réserve faite, il a parfaitement raison de vouloir que les lois de l'État obligent les diverses religions (je ne dirai pas avec lui « qu'elles ont cru devoir souffrir », mais : qu'elles n'ont pas le droit d'empêcher) à se tolérer entre elles, c'est-à-dire à respecter leurs droits réciproques.

« C'est un principe que toute religion qui est réprimée devient elle-même réprimante ; car, sitôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle attaque la religion qui l'a réprimée, non pas comme une religion, mais comme une tyrannie. Il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions non-seulement qu'elles ne troublent

(1) Chap. x.

pas l'État, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles. Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'État; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit (1). »

Tout cela est très-juste, et, dans ces dernières lignes, Montesquieu indique très-bien la limite où s'arrête le droit du citoyen; mais cette limite même aurait dû le mettre sur la voie du droit qu'il méconnaît.

Quoi qu'il en soit, il n'oublie pas, mais il rappelle le principe qu'il a posé au livre XII : « Il faut éviter les lois pénales en fait de religion » (2). Seulement les raisons qu'il donne ici en faveur de ce principe ne valent pas celles qu'il a invoquées plus haut; elles tendent à prouver que ces lois sont inefficaces, ou qu'elles n'ont jamais eu d'effet que comme destruction, et non pas qu'elles sont contraires à la liberté et au droit (3).

(1) Chap. IX.

(2) Livre XXV, chap. XII.

(3) Voir le passage que j'ai ici en vue. Il contient des réflexions très-justes et très-finement exprimées, mais que l'on voudrait voir relevées par des considérations d'une autre nature.

« La religion a de si grandes menaces, elle a de si grandes promesses, que lorsqu'elles sont présentes à notre esprit, quelque chose que le magistrat puisse faire pour nous contraindre à la quitter, il semble qu'on ne nous laisse rien quand on nous l'ôte, et qu'on ne nous ôte rien quand on nous la laisse. Ce n'est donc pas en remplis-

Mais tous ces défauts disparaissent devant le chapitre XIII, ce foudroyant réquisitoire contre l'inquisition.

On conçoit combien une pareille institution devait révolter l'esprit de Montesquieu et remplir son âme d'indignation. Il l'avait déjà flagellée, en la persiflant dans les *Lettres persanes* (1).

« J'ai ouï dire qu'en Espagne et en Portugal il y a de certains dervis qui n'entendent point raillerie, et qui font brûler un homme comme de la paille. Quand on tombe entre les mains de ces gens-là, heureux celui qui a toujours prié Dieu avec de petits grains de bois à la main, qui a porté sur lui deux morceaux de drap attachés à deux rubans, et qui a été quelquefois dans une province qu'on appelle la Galice! Sans cela un pauvre diable est bien embarrassé. Quand il jurerait comme un païen qu'il est orthodoxe, on pourrait bien ne pas demeurer d'accord des qualités, et le brûler comme un hérétique : il aurait beau donner sa distinction; point de distinc-

sant l'âme de ce grand objet, en l'approchant du moment où il lui doit être d'une plus grande importance que l'on parvient à l'en détacher : il est plus sûr d'attaquer une religion par la faveur, par les commodités de la vie, par l'espérance de la fortune; non pas par ce qui avertit, mais par ce qui fait que l'on oublie; non pas par ce qui indigne, mais par ce qui jette dans la tiédeur, lorsque d'autres passions agissent sur nos âmes et que celles que la religion inspire sont dans le silence. Règle générale : En fait de changement de religion, les invitations sont plus fortes que les peines. »

(1) Lettre XXIX.

tions; il serait en cendres avant que l'on eût seulement pensé à l'écouter. Les autres juges présument qu'un accusé est innocent; ceux-ci le présument toujours coupable. Dans le doute, ils tiennent pour règle de se déterminer du côté de la rigueur : apparemment parce qu'ils croient les hommes mauvais; mais, d'un autre côté, ils en ont si bonne opinion qu'ils ne les jugent jamais capables de mentir; car ils reçoivent le témoignage des ennemis capitaux, des femmes de mauvaise vie, de ceux qui exercent une profession infâme. Ils font dans leur sentence un petit compliment à ceux qui sont revêtus d'une chemise de soufre, et leurs disent qu'ils sont bien fâchés de les voir si mal habillés, qu'ils sont doux et qu'ils abhorrent le sang, et sont au désespoir de les avoir condamnés; mais, pour se consoler, ils confisquent tous les biens de ces malheureux à leur profit. »

Dans l'*Esprit des lois*, le ton de Montesquieu est devenu plus grave. Ce n'est pas qu'il se livre ici à une dissertation : il y a des choses auxquelles on ne doit pas faire l'honneur de les discuter, comme il y a des choses qu'il serait scandaleux de vouloir expliquer; il imagine une *remontrance* adressée par un juif de Lisbonne aux inquisiteurs de l'Espagne et de Portugal, et c'est sous cette forme qu'il exhale les sentiments que lui inspire l'inquisition. Cette lettre pathétique, s'intercalant au milieu des chapitres didactiques où Montesquieu déduit savamment ses idées, est le comble de l'art, en même

temps que le chef-d'œuvre de l'éloquence. Je ne puis la donner ici tout entière, à cause de son étendue ; mais j'en veux citer au moins les dernières lignes :

« Vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, où la morale de votre Évangile a été plus connue, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'empire qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux établis. Si donc vous ne revenez pas de vos anciens préjugés, qui, si vous n'y prenez garde, sont vos passions, il faut avouer que vous êtes incorrigibles, incapables de toute lumière et de toute instruction ; et une nation est bien malheureuse qui donne de l'autorité à des hommes tels que vous.

. . . .

» Il faut que nous vous avertissions d'une chose : c'est que, si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares ; et l'idée que l'on aura de vous sera telle, qu'elle flétrira votre siècle et portera la haine sur tous vos contemporains. »

Montesquieu peut donc être justement regardé, sinon comme le meilleur défenseur de la liberté religieuse, du moins comme l'un des plus éloquents apôtres de la tolérance, et cela à une époque où l'intolérance était encore dans les lois et dans les mœurs.

A l'horreur du despotisme et à celle de l'intolérance Montesquieu joint celle de l'esclavage. Sur ce point il a vraiment donné le signal, et, le premier dans son siècle, rappelé aux hommes les principes outragés par cette abominable institution.

La question de l'esclavage est aujourd'hui résolue dans tous les esprits que n'aveugle pas l'intérêt ou le préjugé, mais il s'en faut qu'elle le soit encore dans la pratique. Il n'y a que quelques années (et il a fallu pour cela une révolution) que la France a aboli l'esclavage dans ses colonies, et nous voyons aujourd'hui cette plaie partager en deux la république des États-Unis. Triste spectacle donné par des nations chrétiennes, et qui montre combien le progrès chez les peuples est, je ne dis pas illusoire, mais lent à s'opérer. La question n'en est pas moins théoriquement, et en grande partie pratiquement résolue, et il faudra bien que les principes finissent par triompher tout à fait.

Mais au XVIIIe siècle elle n'était pas si avancée. Avant Montesquieu, elle n'était même pas discutée, tant l'esclavage paraissait alors une chose naturelle et légitime.

Depuis les stoïciens, Sénèque, Épictète, Dion Chrysostome, jusqu'au XVIIIe siècle, malgré l'Évangile et malgré les Pères de l'Église, qui prêchent la charité, mais n'attaquent pas directement l'esclavage

comme institution civile, et par conséquent, ne coupant point le mal à la racine (je ne parle pas de l'Église, ou des Églises, qui non-seulement le tolèrent, mais le consacrent), il y a, sur ce point, comme une immense solution de continuité.

Au moyen âge, l'accord est unanime. Au XVIe siècle. Bodin élève la voix contre l'esclavage, mais cette voix reste sans écho. Il faut arriver au XVIIIe siècle et à Montesquieu, pour voir l'institution de l'esclavage attaquée de nouveau au nom des grands principes d'humanité et de justice (1).

Voyez comment parle encore, au XVIIe siècle, celui qu'on a nommé le *dernier des pères de l'Église*,

(1) Je ne nie pas que le christianisme n'ait exercé une heureuse influence sur l'adoucissement du sort des esclaves et même sur la transformation de l'esclavage en servage (V. l'*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, par M. Wallon, et l'ouvrage de M. Janoski, *De l'abolion de l'esclavage ancien au moyen âge et de sa transformation en servitude de la glèbe*); je ne nie pas davantage que la morale chrétienne, en se développant et en élargissant son cadre primitif, ne conduise à la condamnation de l'esclavage, et n'ait concouru ou ne puisse concourir encore à le faire disparaître ; mais ce que je soutiens, c'est que ni l'Évangile, ni les apôtres, ni les Pères, ni les docteurs, de l'Église, ni les conciles n'ont jamais condamné en principe l'institution de l'esclavage. Ils l'ont, au contraire, implicitement ou explicitement acceptée, et même formellement approuvée ; et c'est ce que l'on s'explique très-bien, quand on songe au but tout mystique que poursuivaient les fondateurs du christianisme, sans parler des

un homme qu'on nous présente encore aujourd'hui comme le *génie du bon sens*, en tous cas le vrai représentant de l'orthodoxie catholique :

« L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à lui pouvoir ôter la vie, il la lui conserve : ce qui même, comme on sait, a donné naissance au mot de *servi*, qui, devenu odieux dans la suite, a été dans son origine un terme de bienfait et de clémence... Toutes les autres servitudes, ou par vente ou par naissance ou autrement, sont formées ou définies sur celles-là. En général et à prendre la servitude dans son origine, l'esclave ne peut rien contre personne, qu'autant qu'il plaît à son maître. Les lois disent qu'il n'a

intérêts temporels que l'Église y joignit plus tard. Voyez sur ce point deux articles de M. Despois dans les numéros 31 et 33 du journal *l'Avenir* (supprimé en 1856), et le travail publié par M. B. Larroque (15 décembre 1856 et 15 juin 1857) dans la *Revue de Paris* (supprimée en 1857). La démonstration de M. Despois et de M. Larroque est péremptoire. M. Cochin, dans le livre qu'il vient de publier sur l'*Abolition de l'esclavage*, a repris la thèse contraire (t. II, p. 365); mais, si cet écrivain, dont les intentions sont si excellentes, avait autant de logique que de bon vouloir, il aurait vu que tous les textes qu'il invoque à l'appui de sa thèse prouvent précisément contre elle. — Depuis que les lignes précédentes ont été écrites (1861), il a paru un important ouvrage : *L'Église et l'esclavage*, par M. Armand Rivière (Paris, Ménard, 1864), où la thèse déjà soutenue par M. Despois et M. Larroque est de nouveau démontrée de la façon la plus irréfutable.

point d'État, point de tête, *caput non habet,* c'est-à-dire que ce n'est pas une personne dans l'État; aucun bien, aucun droit ne peut s'attacher à lui... De condamner cet état, ce serait entrer dans les sentiments que M. Jurieu lui-même appelle outrés, c'est-à-dire dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste; ce serait, non-seulement condamner le droit des gens où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois, mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul (I *Cor.*, ch. VII, v. 7), de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir... Si le droit de servitude est véritable, parce que c'est le droit du vainqueur sur le vaincu, comme tout un peuple peut être vaincu jusqu'à être obligé de se rendre à discrétion, tout un peuple peut être serf, en sorte que son seigneur en puisse disposer comme de son bien, jusqu'à le donner à un autre, sans demander son consentement, ainsi que Salomon donna à Hiram, roi de Tyr, vingt villes de la Galilée (1). »

Voilà le langage de Bossuet; vous allez entendre maintenant celui de Montesquieu, en attendant les autres philosophes.

Vous venez de voir le prélat catholique invoquer ce prétendu droit qu'aurait le vainqueur de tuer le vaincu, de sorte que l'esclavage où il le réduit est une grâce qu'il lui fait. Montesquieu n'a pas de peine

(1) *Avertissement aux protestants*, cinquième avertissement, art. 50.

à réfuter cette belle raison, empruntée par Bossuet aux jurisconsultes romains :

« Il est faux qu'il soit permis de tuer dans la guerre, autrement que dans le cas de nécessité ; mais, dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs est de s'assurer tellement de leur personne qu'ils ne puissent pas nuire (1). »

Il ne réfute pas moins bien cette autre raison, alléguée par ces mêmes jurisconsultes, qu'un homme libre a toujours le droit de se vendre :

« Il n'est pas vrai qu'un homme libre puisse se vendre. La vente suppose un prix ; l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître : le maître ne donnerait donc rien, et l'esclave ne recevrait rien. Il aurait un pécule, dira-t-on ; mais le pécule est accessoire à la personne. S'il n'est pas permis de se tuer, parce qu'on se dérobe à sa patrie, il n'est pas plus permis de se vendre. La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l'État populaire, est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance, qu'on ne peut pas la supposer dans un homme. Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend. La loi civile, qui a per-

(1) Livre XV, chap. II.

mis aux hommes le partage des biens, n'a pu mettre au nombre des biens une partie des hommes qui devaient faire ce partage. La loi civile, qui restitue sur les contrats qui contiennent quelque lésion, ne peut s'empêcher de restituer contre un accord qui contient la lésion la plus énorme de toutes (1). »

Une troisième raison est celle qui se tire de la naissance :

« Celle-ci tombe avec les deux autres. Car, si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né ; si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants (2). »

On allègue l'utilité de l'esclavage pour l'esclavage lui-même :

« La loi de l'esclavage, répond très-bien Montesquieu, n'a jamais pu lui être utile ; elle est, dans tous les cas, contre lui, sans être jamais pour lui : ce qui est contraire au principe fondamental de toutes les sociétés. »

Montesquieu ajoute que l'esclavage est d'ailleurs aussi opposé au droit civil qu'au droit naturel :

« Quelle loi civile, s'écrie-t-il, pourrait empêcher un esclave de fuir, lui qui n'est point dans la société, et que, par conséquent, aucunes lois civiles ne concernent. »

(1) Livre XV, chap. II.
(2) *Ibid.*

Quand Montesquieu parlait ainsi, les belles lois des États-Unis sur l'extradition n'étaient pas encore inventées.

Mais, en fait d'esclavage, les modernes ont renchéri sur les anciens. Aux raisons des jurisconsultes romains ils en ont ajouté d'autres dont ces jurisconsultes ne s'étaient pas doutés, celle-ci, entre autres, que « la religion donne à ceux qui la professent un droit de réduire en servitude ceux qui ne la professent pas, pour travailler plus aisément à sa propagation. »

« Ce fut, dit Montesquieu (1), cette manière de penser qui encouragea les destructeurs de l'Amérique dans leurs crimes. C'est sur cette idée qu'ils fondèrent le droit de rendre tant de peuples esclaves; car ces brigands, qui voulaient être absolument brigands et chrétiens, étaient très-dévots (2). »

Il y a encore d'autres raisons, non moins belles, que n'avaient pas soupçonnées les jurisconsultes

(1) Chap. IV.

(2) Montesquieu raconte, à ce propos, l'anecdote suivante : « Louis XIII se fit une peine extrême de la loi qui rendait esclaves les nègres de ses colonies; mais, quand on lui eût bien mis dans l'esprit que c'était la voie la plus sûre pour les convertir, il y consentit. » L'anecdote est jolie, il est fâcheux seulement qu'elle ne soit pas vraie. « La première concession pour la traite des nègres, dit Voltaire, est du 14 novembre 1673. Louis XIII était mort en 1643. Cela ressemble au refus de François Ier d'écouter Christophe Colomb qui avait découvert les îles Antilles avant que François Ier naquît. »

romains, et que Montesquieu expose avec la plus mordante ironie au chapitre v, *de l'esclavage des nègres*.

« Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais :

Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres.

Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler le produit par des esclaves (1).

Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre.

On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très-sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir.

Il est si naturel de penser que c'est la couleur qui constitue l'essence de l'humanité, que les peuples d'Asie, qui font des eunuques, privent toujours les noirs du rapport qu'ils ont avec nous d'une façon plus marquée.

On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Égyptiens, les meilleurs philosophes du monde, était une si grande conséquence, qu'ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains.

Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun,

(1) A cet argument du sucre, il faudrait joindre aujourd'hui celui du coton.

c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens.

De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains : car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes de l'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié. »

Jamais, depuis les stoïciens, protestation aussi vive et réquisitoire aussi vigoureux n'avaient été lancés contre l'esclavage.

Je n'ajouterai pas que Montesquieu cherche à expliquer par des raisons naturelles ce qu'il condamne au nom de la raison : ses explications ne détruisent pas ses principes, et lui-même semble en avoir honte. Ainsi, par exemple, après avoir cherché dans le climat une explication de l'esclavage : « Je ne sais, ajoute-t-il, si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux ; parce que ces

hommes étaient paresseux, on les a mis dans l'esclavage (1). »

L'homme, le vrai philosophe reparaît admirablement dans le chapitre IX, par lequel je veux finir cette exposition des idées de Montesquieu sur l'esclavage, parce qu'on aime à s'y reposer :

« On entend dire tous les jours qu'il serait bon que parmi nous il y eût des esclaves.

Mais pour bien juger de ceci, il ne faut pas examiner s'ils seraient utiles à la petite partie riche et voluptueuse de chaque nation; sans doute qu'ils lui seraient utiles; mais, prenant un autre point de vue, je ne crois pas qu'aucun de ceux qui la composent voulût tirer au sort pour savoir qui devrait former la partie de la nation qui serait libre et celle qui serait esclave. Ceux qui parlent le plus pour l'esclavage l'auraient le plus en horreur, et les hommes les plus misérables en auraient horreur de même. Le cri pour l'esclavage est donc le cri du luxe et de la volupté, et non pas celui de l'amour de la félicité publique. Qui peut douter que chaque homme, en particulier, ne fût très-content d'être le maître des biens, de l'honneur et de la vie des autres; et que toutes ces passions ne se réveillassent d'abord à cette idée? Dans ces choses, voulez-vous savoir si les désirs de chacun sont légitimes, examinez les désirs de tous. »

« Voulez-vous savoir si les désirs de chacun sont

(1) Chap. VIII.

légitimes, examinez les désirs de tous. » Cette règle de Montesquieu ne revient-elle pas à la célèbre formule de Kant : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en une maxime universelle. » La première, comme la seconde, exprime bien le criterium de la justice, et elles conduisent toutes deux à la condamnation de l'esclavage. Aussi Montesquieu et Kant se rencontrent-ils sur ce point.

Concluons, ou plutôt quel besoin avons-nous de conclure, après tout ce que nous avons dit de Montesquieu? Il se fait, sous la monarchie de Louis XV, le théoricien de la liberté politique. Ce n'est pas tout : dans un siècle où la législation est encore barbare, il réclame l'équité et la modération dans les peines; dans un temps où la persécution religieuse redouble ses rigueurs, il prêche la tolérance religieuse; enfin il attaque l'esclavage à une époque où l'on ne songe pas encore à le mettre en question. Voilà son œuvre, voilà ses leçons. Dieu soit loué, elles ont porté leur fruit.

DOUZIÈME LEÇON.

VOLTAIRE.

SA VIE.

Sa naissance, son éducation, ses premières relations. — Son premier emprisonnement à la Bastille. — Sa première tragédie : *Œdipe* ; *La Ligue* (*La Henriade*). — Son second emprisonnement, son exil en Angleterre. — Retour à Paris : *La mort de César*, l'*Élégie sur la mort de mademoiselle Lecouvreur* ; nouvelles persécutions. — *L'Épître à madame Duchatelet sur la philosophie de Newton* ; nouvelles persécutions. — Retraite au château de Cirey : *Les Éléments de la philosophie de Newton*, condamnés par le chancelier d'Aguesseau ; *Mahomet*, interdit par la censure ; — les *Discours sur l'homme*, etc. — Liaison et correspondance avec Frédéric. — Mission auprès du roi de Prusse. — Entrée à l'Académie française ; triste moyen employé par Voltaire pour se faire admettre dans ce corps. — Il est nommé dans le même temps chambellan de la chambre du roi et historiographe de France. — Séjour à la cour de Frédéric, querelle avec Maupertuis, brouille avec le roi de Prusse. Voltaire finit par fixer sa résidence sur la frontière suisse ; beaux vers composés à cette occasion. — Il quitte les Délices pour Ferney, sa dernière retraite ; ses travaux dans cette retraite.

Des trois grands noms qui dominent en France au XVIIIe siècle, Montesquieu, Voltaire et Rousseau,

nous avons étudié le premier en date, Montesquieu, qui remplit la première moitié du XVIII[e] siècle. Nous arrivons aujourd'hui à Voltaire qui, né en 1694 et mort en 1778, presque à la veille de la Révolution, remplit le XVIII[e] tout entier. Son rôle a été surtout de combattre le fanatisme et l'intolérance, et de défendre la cause de la liberté de penser et de l'humanité. Aussi sa longue vie a-t-elle été une longue lutte.

Je dois la raconter, au moins brièvement, avant de passer à l'examen de ses idées morales et politiques. C'est surtout chez Voltaire qu'il est impossible de séparer l'homme de l'écrivain. En général, on ne saurait bien comprendre les idées morales et politiques d'un écrivain, si l'on ne connaît son origine, son éducation, les circonstances de sa vie, son caractère; mais cette connaissance est encore plus nécessaire, quand il s'agit d'un écrivain tel que Voltaire, dont la vie littéraire fut toute d'action et de combat, et dont la plume fut une arme. Comment s'expliquer, par exemple, les vivacités de la polémique de Voltaire, si l'on ne connaît les persécutions auxquelles il a été constamment en butte?

Est-il besoin de dire où est né Voltaire? Cet esprit si français, ou, pour mieux dire, cette personnification de l'esprit français peut-elle avoir eu un autre berceau que Paris ou ses environs? Voltaire est né tout auprès de Paris, à Châtenay, en 1694. Son nom

de famille était Arouet (François-Marie) ; son nom de Voltaire lui vient d'un petit bien de famille qui appartenait à sa mère, Marie-Catherine Daumard, laquelle était d'une famille noble du Poitou ; il le prit conformément à un usage alors général dans la bourgeoisie.

Il est curieux que Voltaire, comme Descartes, ait fait ses études chez les Jésuites; ses professeurs lui prédirent qu'il serait un jour le coryphée du déisme.

Il fréquenta de bonne heure les sociétés les plus brillantes, mais aussi les plus licencieuses et les plus incrédules de Paris, le monde du duc de Sully, du marquis de la Fare, de l'abbé de Chaulieu ; il y fut introduit par l'abbé de Châteauneuf, son parrain, l'ami de Ninon de l'Enclos, à laquelle il avait été présenté, enfant, par le même patron, et qui lui avait légué 2000 francs pour acheter des livres. De bonne heure aussi il fit des vers.

Son père, trésorier de la chambre des comptes, qui le destinait à la magistrature et le voyait avec effroi occupé d'une tragédie, l'envoya chez le marquis de Châteauneuf, ambassadeur de France en Hollande. Forcé, à son retour, d'entrer chez un procureur, il n'y resta pas longtemps, mais il connut bientôt de plus graves et de plus salutaires disgrâces.

Accusé faussement d'être l'auteur d'une satire contre Louis XIV, qui finissait par ce vers : *J'ai vu*

ces maux, et je n'ai pas vingt ans. Voltaire, qui alors avait à peu près vingt ans (ce qui parut à la police une preuve suffisante de sa culpabilité), fut enfermé à la Bastille. Le duc d'Orléans, instruit de son innocence, lui rendit sa liberté et lui accorda une gratification. « Monseigneur, lui dit Voltaire, je remercie Votre Altesse Royale de vouloir bien continuer à se charger de ma nourriture; mais je la prie de ne plus se charger de mon logement. »

Ce fut à sa sortie de la Bastille que fut jouée sa tragédie d'*Œdipe* (1718), qui commença sa réputation, et ce fut dans cette tragédie qu'il poussa, comme dit Condorcet (1), son premier cri de guerre :

Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science.

Quatre ans après parut la *Henriade*, sous le titre de *La Ligue*. Je ne dirai pas avec Condorcet que « la France eut enfin un poëme épique; » mais je reconnais volontiers avec lui que ce poëme « respire partout la haine de la guerre et du fanatisme, la tolérance et l'amour de l'humanité ».

Voltaire était déjà célèbre, quand il fut envoyé, pour la seconde fois, à la Bastille, victime cette fois non-seulement de l'arbitraire du gouvernement,

(1) *Vie de Voltaire.*

mais de la lâcheté d'un grand seigneur. Le chevalier de Rohan-Chabot dînant un jour avec lui chez le duc de Sully, et trouvant mauvais que Voltaire ne fût pas de son avis : « Quel est, demanda-t-il, ce petit monsieur qui parle si haut? » — « C'est un homme, reprit Voltaire, qui ne traîne pas un grand nom, mais qui honore celui qu'il porte. » Le chevalier de Rohan, irrité, sortit de table. Peu de jours après, Voltaire étant encore à dîner chez le duc de Sully, fut demandé à la porte pour une bonne œuvre : il s'empressa de sortir; des gens apostés par le chevalier le firent monter dans une voiture, et là lui appliquèrent plusieurs coups de baguette sur les épaules. Le duc de Sully ayant refusé de se joindre à Voltaire pour venger cet outrage, celui-ci prit des leçons d'escrime, puis provoqua le chevalier, qui accepta le défi et fixa le rendez-vous, mais au lieu de s'y trouver, fit enfermer Voltaire à la Bastille. Voltaire n'y resta, il est vrai, qu'une quinzaine de jours : mais il n'en sortit que sous la condition de passer en Angletérre. C'était en 1723 ; il y demeura environ trois années, qui ne furent pas perdues pour lui et pour la France.

La philosophie de Locke animée, malgré son étroit empirisme, d'un esprit généreux ; l'école des *libres penseurs*, parmi lesquels figurait Bolingbrocke, l'homme d'État proscrit, que Voltaire avait connu

en France et qui était rentré depuis peu dans sa patrie; le système de Newton, de ce grand homme dont les magnifiques funérailles avaient lieu dans ce même temps (1727); le spectacle de la liberté se développant dans tous les sens, non-seulement dans les livres, mais au théâtre, dans la chaire, et, sinon encore à la tribune (le Parlement était alors fermé), au moins dans les journaux, tout céla le frappa vivement et exerça sur lui une influence durable. « Il n'est presque aucun écrit de Voltaire, dit M. Villemain (1), où l'on ne trouve la marque de ces trois années de séjour à Londres. » Ce fut là que Voltaire publia une nouvelle édition de son poëme de la *Ligue*, qui devint alors la *Henriade*.

En rentrant en France, il y retrouva, sous la domination du vieux cardinal de Fleury, les entraves d'un gouvernement arbitraire, aussi ombrageux que tyrannique, et les persécutions de l'intolérance religieuse. La tragédie de *La mort de César* (« sujet, dit Condorcet, déjà traité par Shakspeare, *dont il imite quelques scènes en les embellissant* ») ne put être imprimée : on faisait un crime à l'auteur des sentiments républicains répandus dans sa pièce; et son élégie sur la mort de mademoiselle Lecouvreur, où il s'était élevé contre le préjugé qui privait les acteurs

(1) *Tableau de la littérature au* XVIIIe *siècle*, septième leçon.

de la sépulture, lui attira une persécution qui le força de quitter la capitale.

Il disait dans cette élégie :

Ah ! verrai-je toujours ma faible nation,
Incertaine en ses vœux, flétrir ce qu'elle admire,
Nos mœurs avec nos lois toujours se contredire ;
Et le Français volage endormi sous l'empire
De la superstition ?
Quoi ! n'est-ce donc qu'en Angleterre
Que les mortels osent penser ?

Voltaire apprit une fois de plus, à ses dépens, qu'il n'avait que trop raison de parler ainsi; heureusement il était incorrigible. Dans sa retraite, il publia les *Lettres philosophiques sur les Anglais*, où il entreprenait de faire connaître à la France l'Angleterre, sa religion, ses sectes, son gouvernement, sa philosophie : Bacon, Locke, Newton; sa littérature : Shakespeare, Pope, Swift, etc. Cet ouvrage fut en France pour l'Angleterre ce que fut plus tard pour l'Allemagne le livre de madame de Staël; mais de tels livres ne pouvaient se produire impunément. L'*Allemagne* de madame de Staël eut l'honneur d'être supprimée par la police impériale; le clergé demande la suppression des *Lettres philosophiques sur les Anglais*, et l'obtient par un arrêt du conseil (1). Le

(1) « Ces arrêts, dit Condorcet dans sa *Vie de Voltaire*, écrite en

Parlement brûla le livre, et le garde des sceaux fit exiler l'auteur qui, averti à temps, échappa à l'exil au moyen d'une nouvelle retraite, jusqu'à ce qu'il obtînt la permission de revenir à Paris.

La publication de l'Épître à madame du Châtelet sur la philosophie de Newton souleva un nouvel orage. On a quelque peine à se l'expliquer, quand on lit des vers tels que ceux-ci :

Dieu parle, et le chaos se dissipe à sa voix :
Vers un centre commun tout gravite à la fois ;
Ce ressort si puissant, l'âme de la nature,
Était enseveli dans une nuit obscure ;
Le compas de Newton, mesurant l'univers,
Lève enfin ce grand voile, et les cieux sont ouverts ;
Il déploie à mes yeux, par une main savante,
De l'astre des saisons la robe étincelante :
L'émeraude, l'azur, le pourpre, le rubis,
Sont l'immortel tissu dont brillent ses habits.
Chacun de ses rayons dans sa substance pure,
Porte en soi les couleurs dont se peint la nature ;
Et, confondus ensemble, ils éclairent nos yeux ;
Ils animent le monde, ils emplissent les cieux.

1787, se donnent sans examen, comme une espèce de dédommagement du subside que le gouvernement obtient des assemblées du clergé et une récompense de leur facilité à l'accorder. » Cette remarque de Condorcet confirme ce que nous avons dit plus haut, troisième leçon, p. 36.

Confidents du Très-Haut, substances éternelles,
Qui brûlez de ses feux, qui couvrez de vos ailes
Le trône où votre maître est assis parmi nous,
Parlez : du grand Newton n'étiez-vous point jaloux ?

Voilà les vers qui attiraient sur la tête de Voltaire les foudres du pouvoir. Il crut cette fois devoir détourner l'orage en désavouant son poëme et en l'attribuant à l'abbé de Chaulieu, mort depuis plusieurs années. Ruse peu noble sans doute, mais dont la faute doit retomber sur ceux qui la rendaient nécessaire à la sûreté de l'écrivain.

Fatigué de tant de persécutions, Voltaire prit la résolution de vivre désormais dans la retraite. Il avait hérité de son père et de son frère « une fortune honnête (1) », et il l'avait augmentée par l'édition qu'il fit à Londres de *la Henriade* et par d'heureuses spéculations ; il pouvait donc renoncer, sans trop de difficultés, au séjour de Paris. Il alla s'enfermer en Lorraine, au château de Cirey, chez son amie, la marquise du Châtelet (1735).

Ce fut dans cette retraite qu'il composa les *Éléments de la philosophie de Newton*. Croirait-on que le chancelier d'Aguesseau refusa son visa à cet ouvrage, par cette raison que le système de Newton rendait

(1) Condorcet.

inutile la cause suprême? Il est vrai que le chancelier était cartésien, et qu'il ne pouvait voir de bon œil le système de Newton s'introduire en France (1).

Ce fut là encore qu'il fit *Alzire* et *Mahomet*. Cette dernière tragédie fut représentée à Lille; mais le cardinal de Fleury en défendit la représentation à Paris. J'ai déjà eu occasion de rappeler que Voltaire dédia sa pièce à Benoît XIV, qui l'accueillit avec faveur, mais que Crébillon, son rival, qui exerçait alors les fonctions de censeur, ne voulut jamais la laisser jouer. Elle ne put être approuvée qu'en 1751, vous savez par qui, par d'Alembert, que d'Argenson avait nommé tout exprès.

Dans cette même retraite, Voltaire acheva ses *Discours sur l'homme*, que Condorcet appelle un des plus beaux monuments de la poésie française et qui sont, en effet, un des plus beaux monuments de la poésie philosophique, où Voltaire est vraiment maître; — écrivit l'*Histoire de Charles XII*, et rassembla des matériaux pour son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*.

(1) C'est ce même chancelier, d'ailleurs justement renommé par ses vertus, sa science et son éloquence, qui ne consentit à laisser imprimer le roman de Cleveland qu'à condition que le héros changerait de religion.

A cette époque, il entra en relations avec le prince royal de Prusse, et entretint avec lui une curieuse correspondance, où il défend contre lui le libre arbitre. Il fut chargé de faire imprimer secrètement une réfutation de Machiavel, écrite par ce prince; mais celui-ci, devenu roi, se hâta de la supprimer. Les relations de Voltaire avec Frédéric lui valurent, après la mort du cardinal de Fleury, une mission diplomatique auprès du roi de Prusse, et il s'en acquitta avec succès. Le prétexte qu'il avait pris pour couvrir son voyage était d'échapper aux persécutions que lui avait suscité le théatin Boyer. Comme celui-ci se plaignait au roi que Voltaire le faisait passer pour un sot: « C'est une chose convenue », répondit Louis XV.

Voltaire s'était déjà présenté deux fois à l'Académie française. La première fois, un personnage dont le nom est aujourd'hui tout à fait inconnu, le Gros de Bore, déclara que Voltaire ne serait jamais un personnage académique. La seconde fois, comme il s'agissait de remplacer le cardinal de Fleury, Louis XV opina que le cardinal ne trouverait pas dans Voltaire le panégyriste qui lui convenait. Enfin, grâce à l'appui du marquis d'Argenson, devenu ministre, et de la marquise de Pompadour, avec laquelle il avait été lié, lorsqu'elle était encore madame d'Étiole, et qui le chargea de faire une pièce pour le mariage du Dauphin (*la princesse de*

Navarre), il parvint à entrer à l'Académie française (1746). Il est triste d'avoir à ajouter que, voulant désarmer le parti des dévots, Voltaire écrivit au Père de Latour, pour protester, non-seulement de son respect pour la religion, mais de son attachement aux Jésuites. « Malgré l'adresse avec laquelle il ménage ses expressions dans cette lettre, dit fort bien Condorcet, si indulgent d'ailleurs pour Voltaire, il valait mieux sans doute renoncer à l'Académie que d'avoir la faiblesse de l'écrire. » Il est vrai qu'il ajoute : « Cette faiblesse serait inexcusable, s'il avait fait ce sacrifice à la vanité de porter un titre qui, depuis longtemps, ne pouvait plus honorer le nom de Voltaire. Mais il le faisait à sa sûreté ; il croyait qu'il trouverait dans l'Académie un abri contre la persécution ; et c'était présumer trop du courage et de la justice de ses confrères. » Ici Condorcet redevient trop accommodant. On conçoit que Voltaire ait désiré, dans l'intérêt même de ses idées, faire partie de l'Académie française ; mais cela ne justifie en aucune façon le triste moyen qu'il emploie pour y parvenir, à moins qu'on n'admette cette maxime que « la fin justifie les moyens ». Il faut convenir qu'à cet égard Voltaire se montra trop souvent le fidèle élève des Jésuites (1).

(1) On ne s'étonnera plus, après cela, que Voltaire ait parlé si

Le fauteuil d'académicien ne fut pas le seul honneur que Voltaire dût à madame de Pompadour; elle lui fit donner une charge de gentilhomme de la chambre et le titre d'historiographe de France. Mais sa faveur dura peu. On affecta de lui préférer Crébillon, et il quitta de nouveau Paris pour Cirey, d'où il se rendit, avec son amie, à Lunéville, à la cour de Stanislas, qui les avait appelés auprès de lui.

Revenu à Paris, après la mort de madame du Châtelet, Voltaire passa quelques temps à Sceaux, chez la duchesse du Maine, puis se rendit à Berlin, auprès de Frédéric, qui le logea à Postdam dans son palais, le nomma son chambellan et lui donna une pension. C'était pour lui *le palais d'Alcine*; mais l'enchantement fut de courte durée. Maupertuis, le président perpétuel de l'Académie de Berlin, jaloux de Voltaire et devenu son ennemi, mit tout en œuvre pour brouiller le roi et le philosophe. Voltaire le livra à la risée publique par sa diatribe du docteur Akakia; mais Frédéric ayant fait brûler ce pamphlet par la main du bourreau, Voltaire, outragé, renvoya au roi sa croix, sa clef et le brevet de sa pension, et demanda la permission de partir, en disant qu'il

légèrement du *tour fort adroit* pris par Montesquieu en pareille circonstance (v. plus haut, septième leçon, p. 112); mais on peut juger par ces deux exemples des tristes effets de l'ambition académique.

avait besoin des eaux de Plombières. On lui répondit qu'il y en avait d'aussi bonnes en Silésie. Il obtint enfin la permission qu'il sollicitait, en promettant au roi de revenir, mais en se jurant à lui-même de ne plus remettre les pieds chez son royal ami.

Il se rendit d'abord à Leipzig, où il s'arrêta pour réparer ses forces, puis chez la duchesse de Saxe-Gotha, et de là à Francfort, où il trouva un agent de Frédéric, chargé de lui reprendre le recueil des œuvres poétiques du roi qu'il avait emporté avec lui, et qui le tint étroitement gardé pendant trois semaines, jusqu'à ce qu'il eût restitué ce précieux dépôt.

Voltaire avait d'abord songé à s'établir en Alsace, mais les Jésuites l'empêchèrent de mettre ce projet à exécution. N'osant revenir à Paris, et désirant ne pas s'éloigner de la France, il eut l'idée de s'établir sur la frontière suisse. Il fit alors acheter, sur le territoire de la République de Genève, le plateau de Saint-Jean; et, en attendant que la demeure dont il il ordonna la construction fût prête, il acquit une maison d'hiver à Montrion, près d'Ouchy, puis un hôtel à Lausanne, rue du Grand-Chêne, et enfin, deux terres en France, dans le voisinage immédiat de la frontière de Genève, l'une à Ferney, l'autre à Tournay.

« Toutes ces résidences, écrivait-il à d'Alembert, me sont nécessaires. Je suis charmé de passer facilement d'une frontière à l'autre : si je n'étais que Génevois, je dépendrais trop de Genève; si je n'était que Français, je dépendrais trop de la France. Je me suis fait une destinée à moi tout seul; j'ai un drôle de petit royaume dans un vallon suisse. Je suis comme le vieux de la Montagne : avec mes quatre propriétés je suis sur mes quatre pattes; Montrion est ma petite cabine, mon palais d'hiver à l'abri du cruel vent du nord; puis je me suis arrangé une maison à Lausanne, on l'appellerait palais en Italie, jugez-en : quinze croisées donnent sur le lac, à droite, à gauche et par devant; cent jardins sont au-dessous de mon jardin, le bleu miroir du lac les baigne; je vois toute la Savoie au delà de cette petite mer, et, par delà la Savoie, les Alpes qui s'élèvent en amphithéâtre, et sur lesquelles les rayons du soleil forment mille accidents de lumière... Je voudrais vous tenir dans cette demeure délicieuse : il n'y a point de plus bel aspect au monde, la pointe du sérail à Constantinople n'a pas une plus belle vue. »

Quand Voltaire vint s'installer dans son château des *Délices*, il exprima les sentiments que lui inspirait ce séjour dans une pièce de vers qui est une sorte d'hymne à la liberté, et qui est certainement une des plus belles qui soient sorties de sa plume. Il a rarement trouvé des accents aussi poétiques; il y a même là comme un cachet romantique qui surprend dans cet écrivain. Il semble que le poëte

se soit métamorphosé, avec l'homme, sous le souffle vivifiant de la liberté. Aussi veux-je vous redire ces beaux vers, au risque de vous répéter ce que vous savez par cœur :

Que le chantre flatteur du tyran des Romains,
L'auteur harmonieux des douces géorgiques,
Ne vante plus ses lacs et leurs bords magnifiques,
Ces lacs que la nature a creusés de ses mains
Dans les campagnes italiques !

Mon lac est le premier : c'est sur ces bords heureux
Qu'habite des humains la déesse éternelle,
L'âme des grands travaux, l'objet des nobles vœux,
Que tout mortel embrasse, ou désire, ou rappelle,
Qui vit dans tous les cœurs, et dont le nom sacré
Dans les cours des tyrans est tout bas adoré,
La Liberté ! J'ai vu cette déesse altière,
Avec égalité répandant tous les biens,
Descendre de Morat en habit de guerrière,
Les mains teintes du sang des fiers Autrichiens
Et de Charles le Téméraire.

Devant elle on portait ces piques et ces dards,
On traînait ces canons, ces échelles fatales
Qu'elle-même brisa, quand ses mains triomphales
De Genève en danger défendaient les remparts.
Un peuple entier la suit, sa naïve allégresse
Fait à tout l'Apennin répéter ses clameurs ;
Leurs fronts sont couronnés de ces fleurs, que la Grèce
Aux champs de Marathon prodiguait aux vainqueurs.

C'est là leur diadème, ils en font plus de compte
Que d'un cercle à fleurons de marquis ou de comte,
Et des larges mortiers à grands bords abattus,
Et de ces mitres d'or aux deux sommets pointus.
On ne voit point ici la grandeur insultante
Portant de l'épaule au côté
Un ruban que la vanité
A tissu de sa main brillante,
Ni la fortune insolente
Repoussant avec fierté
La prière humble et tremblante
De la triste pauvreté.
On n'y méprise point les travaux nécessaires:
Les États sont égaux et les hommes sont frères.
Liberté! Liberté! Ton trône est en ces lieux.
. . . .
Viens m'y faire un destin nouveau.
Embellis ma retraite où l'amitié t'appelle ;
Sur de simples gazons viens t'asseoir avec elle.
Elle fuit comme toi les vanités des cours,
Les cabales du monde et son règne frivole,
O deux divinités! vous êtes mon recours.
L'une élève mon âme, et l'autre la console :
Présidez à mes derniers jours !

Après avoir habité quelque temps les *Délices*, Voltaire se fixa définitivement à *Ferney* (1758), et c'est là qu'il passa les vingt dernières années de sa vie. Le *patriarche de Ferney* ne retourna à Paris que pour y mourir.

Un des premiers ouvrages qui sortirent de cette retraite fut un poëme que j'ose à peine nommer ici, et que je voudrais pouvoir retrancher des œuvres de Voltaire, mais que, pour être tout à fait juste, il faut juger au point de vue du temps. Voltaire et ses contemporains n'y voyaient nullement ce que nous y voyons aujourd'hui, un blasphème contre une sainte et admirable fille, l'héroïne de la France; ils n'avaient pas ce sentiment; ils n'y voyaient qu'un poëme spirituellement licencieux, et cela ne les effarouchait pas beaucoup (1). Quand Voltaire vint à Paris, les spectateurs qui venaient d'assister à la représentation d'Irène, le suivirent jusque dans son appartement, en criant: *vive Voltaire*, *vive la Henriade*, *vive Mahomet*, *vive la Pucelle*. Si ce dernier cri ne témoigne pas d'une grande sévérité de jugement moral, il prouve au moins que les contempo-

(1) Il est curieux de voir ce que Voltaire écrivait lui-même, au sujet de ce poëme à la duchesse de Saxe-Gotha (voir la correspondance récemment publiée par M. Évariste Bavoux sous ce titre, *Voltaire à Ferney*) : « Certainement si madame la duchesse de Gotha ne me condamne pas, si la vertu et les grâces me donnent l'absolution, si une maîtresse des cœurs et des mœurs ne fait pas scrupule de s'amuser à ces bagatelles, personne n'est en droit de me faire des reproches. Je me souviens que je lisais autrefois cette bagatelle à la reine mère, à Berlin, en présence de la princesse Amélie, qui était cachée dans un petit coin, et qui ne perdait pas sa part. »

rains de Voltaire n'étaient pas affectés autrement que lui à l'endroit du sujet même. Mais laissons ce poëme ; j'aime mieux citer celui de *La loi naturelle*, l'un des ouvrages les plus beaux et les plus purs de Voltaire.

C'est vers la même époque (1757) qu'il publia son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* qui est comme la contre-partie du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, et qui, avec la vie de Charles XII, le place au premier rang des historiens.

Les années qu'il passa dans sa retraite de Ferney furent extrêmement fécondes. Une foule de poésies dans les genres les plus divers, satires, épîtres, contes, épigrammes ; de nouvelles tragédies, l'*Orphelin de la Chine*, *Tancrède* (1760) ; des commentaires sur Corneille, souvent injustes (1), mais entrepris pour doter une nièce de ce grand homme ; des contes philosophiques, étincelants d'esprit, d'un esprit quelquefois trop libre, mais où, sous les

(1) Ces commentaires sont souvent injustes, parce que Voltaire juge Corneille, comme poëte dramatique, du point de vue étroit de la tragédie classique, telle qu'il la comprenait et la pratiquait lui-même, et que, dans l'examen qu'il fait de son style, il ne se reporte nullement à la langue de l'époque. C'est ainsi qu'il impute à Corneille beaucoup de solécismes qui n'en étaient pas au temps de ce grand écrivain.

formes les plus légères, se cache souvent une vraie philosophie ; de nombreux ouvrages de polémique religieuse ; le *Dictionnaire philosophique* ; une foule de pamphlets dirigés contre ses ennemis, qui étaient ceux de la liberté de penser et de la tolérance, et dont il a livré le nom au ridicule, les Desfontaines, les Fréron, les Nonotte, etc ; voilà ce qui sortit de cette retraite de Ferney. En même temps Voltaire entretenait une immense correspondance, et animait de son esprit l'Encyclopédie, que dirigeaient d'Alembert et Diderot.

Sous toutes ces formes si diverses Voltaire poursuit le même but. Comme l'abbé de Saint-Pierre, il comprenait la nécessité de répéter toujours les mêmes choses pour les faire entrer dans les esprits, mais il savait aussi ce qu'ignorait le bon abbé, combien il est nécessaire d'en varier la forme, et nul n'a autant excellé dans cet art. Son but, ai-je besoin de le rappeler ? n'était autre que d'affranchir l'humanité du joug de la superstition et du fanatisme. Emporté par son ardeur et irrité par les persécutions auxquelles il était livré lui-même, il a souvent dépassé le but ; mais il l'a atteint aussi ; et, malgré ses erreurs ou ses excès, son nom doit être inscrit parmi les bienfaiteurs de l'humanité.

Mais ce n'est pas seulement par ses écrits, c'est

aussi par ses actes que Voltaire a lutté contre le fanatisme et servi la cause de l'humanité. Nous arrivons ici aux plus beaux traits de sa vie ; je vous les raconterai dans la prochaine leçon.

TREIZIÈME LEÇON.

VOLTAIRE

SA VIE (SUITE ET FIN).

Voltaire apôtre de la tolérance. — Affaire de Calas. — Affaire de Sirven. — Affaire du chevalier de Labarre et de d'Etallonde. — Voltaire défenseur de la justice et de l'humanité : Affaire de Lally-Tolendal et de Montbailly ; — les serfs de Saint-Claude. — Traits de bienfaisance. — Défauts de Voltaire. — Voyage à Paris ; triomphe et mort de Voltaire. — La persécution et la calomnie après sa mort.

Nous sommes arrivés, dans la vie de Voltaire, aux combats qu'il a livrés au fanatisme, non plus seulement par ses livres, mais aussi par ses actes, et où il a montré un si grand cœur et un si beau caractère.

Ici je me plais à reconnaître avec l'auteur du livre : *Voltaire et les Génevois*, M. Gaberel (1),

(1) Paris et Genève, Cherbuliez, 1857.

l'heureux effet qu'eut le voisinage de Genève sur la conduite de Voltaire, en le mettant en relations directes avec ces réfugiés ou ces fils de réfugiés « qui surent faire vibrer les cordes les plus sympathiques de son âme (1) ; » et je me plais aussi à constater l'utile concours que lui prêtèrent certains pasteurs génevois (Moultou, entre autres) dans la guerre qu'il soutint contre l'intolérance.

Mais il ne faut rien exagérer. Est-il vrai de dire avec M. Gaberel (2) que la cause de la liberté religieuse était une cause gagnée à Genève, quand Voltaire vint s'établir sur son territoire, et que, les philosophes français étant restés jusque-là indifférents et dédaigneux à l'endroit de la liberté de conscience et des persécutions religieuses, ce fut seulement en 1762 que Voltaire songea à se faire le champion de la cause de la tolérance?

Je trouve sur ces deux points dans le livre de M. Gaberel une exagération qu'il me paraît utile de relever, afin de rétablir les faits et le rôle de Voltaire dans toute leur vérité.

1° Je suis bien loin de contester l'honneur que M. Gaberel attribue à Genève d'avoir « précédé le monde réformé dans la voie de la liberté religieuse; »

(1) Page 81.
(2) Pages 67 et 68.

je demande seulement si la liberté de conscience y était un fait accompli à l'époque de l'arrivée de Voltaire. J'en appelle à M. Gaberel lui-même : « Les catholiques, dit-il (p. 6), ne pouvant, à l'époque dont nous parlons, acquérir des propriétés à Genève, un négociant fort connu de notre ville, M. Labat, acheta le plateau de Saint-Jean pour le compte de Voltaire. » Est-ce la vraie liberté, celle qui exclut les dissidents du droit commun ! Que la loi rappelée ici par M. Gaberel ait eu sa raison d'être et son utilité à Genève, dans ce boulevard du protestantisme, c'est que je ne prétends pas nier ; mais ce que je nie, c'est que ce fût là le régime de la tolérance et de la liberté. La loi civile dont il est ici question n'est pas d'ailleurs le seul fait que je puisse retourner contre la thèse de M. Gaberel. Ce n'est pas seulement à Paris que la main du bourreau brûlait les livres qui ne convenaient pas à l'orthodoxie régnante : au temps de Voltaire et de Rousseau, Genève a vu elle-même plus d'un auto-da-fé de ce genre. Je ne parle pas de la *Pucelle*, livre trop immoral pour qu'on puisse le défendre, mais de *Candide* et du *Dictionnaire philosophique*, brûlés à Genève en 1764. On dira que ces livres attaquaient la religion établie ; soit, mais la religion établie n'admettait donc pas la liberté de la controverse. Alléguera-t-on la forme que Voltaire donnait à cette controverse ? mais l'*Émile* de Rous-

seau, dont le ton est si différent, n'a pas moins été brûlé que le *Dictionnaire philosophique*. Le Conseil de Genève, rivalisant avec le Parlement de Paris, fit brûler publiquement ce livre par la main du bourreau, le 27 juin 1762.

2° Comment soutenir qu'avant l'arrivée de Voltaire dans la Suisse romande, les philosophes français étaient restés indifférents à la question de la liberté de conscience et aux persécutions des protestants, et que ce fut seulement en 1762 que Voltaire songea à se faire le champion de la tolérance? De quels philosophes veut-on parler? Vous avez entendu comment Montesquieu parle de la tolérance religieuse, soit dans l'*Esprit des lois*, publié en 1748, soit dans les *Lettres persanes* qui remontent à 1721. Dans cette œuvre, si frivole en apparence, si sérieuse au fond, il n'attaque pas seulement l'inquisition qui brûlait les Juifs, mais la révocation de l'édit de Nantes (*Lettre* 86), et en général toutes les persécutions religieuses. Je pourrais citer d'autres philosophes; mais, pour en revenir à Voltaire, est-ce que tous ses ouvrages, depuis le poëme qui a fait sa célébrité, *la Henriade*, publiée en 1722 sous le titre de la *Ligue*, jusqu'à son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1757), n'avaient pas été dirigés précisément contre le fanatisme et n'avaient pas eu pour but de prêcher la tolérance? Dans son *Siècle de*

Louis XIV, imprimé pour la première fois en 1751, à Berlin, pendant le séjour de l'auteur à la cour de Frédéric, si, au sentiment même de Condorcet, il se montre trop sévère contre les calvinistes, il n'en flétrit pas moins la révocation de l'édit de Nantes et les violences qu'elle entraîna : « Les enfants des réfugiés, dit-il, jettent encore des cris sur cette persécution de leurs pères ; ils la comparent aux plus violentes que souffrit l'Église dans les premiers temps. » En déplorant les effets désastreux qu'elle produisit sur la France, il rappelle qu'elle lui enleva cinq cent mille de ses enfants qui « allèrent porter chez les étrangers les arts, les manufactures, la richesse. » Il est vrai que son langage n'est pas ici aussi ferme et aussi net qu'il le deviendra plus tard, dans les notes mêmes du *Siècle de Louis XIV* (1) ; mais il n'en est pas moins injuste de prétendre que Voltaire ait attendu l'année 1762 pour se faire l'apôtre de la tolérance. Il ne fait que continuer ici la guerre qu'il

(1) « Toutes ces violences, qui déshonorent le règne de Louis XIV, dit-il dans une de ses notes, furent exercées dans le temps où, dégoûté de madame de Montespan, subjugué par madame de Maintenon, il commençait à se livrer à ses confesseurs. Ces lois qui *violaient également et les premiers droits des hommes et tous les sentiments de l'humanité*, étaient demandées par le clergé, et présentées par les jésuites à leur pénitent comme le moyen de réparer les péchés qu'il avait commis avec ses maîtresses. »

n'a cessé de faire au fanatisme ; seulement il passe maintenant du livre à l'action, en même temps qu'il précise davantage ses principes en matière de liberté religieuse, et sans doute ses rapports avec les Genevois ne furent pas sans influence sur cette nouvelle phase de sa vie. Il est juste d'ajouter que, pour pouvoir remplir le rôle qu'il se donne à cette époque, il fallait à Voltaire une illustration et des appuis qu'il ne pouvait obtenir du premier coup, et dont il ne put profiter pleinement que dans sa vieillesse.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop admirer les combats que Voltaire livra au fanatisme à partir de cette époque. Rappelons-les brièvement, en commençant par l'affaire de Calas.

Un jour, sur la fin de mars, un voyageur français, qui avait passé par le Languedoc, vient raconter à Voltaire le fait suivant (1). C'est à Voltaire lui-même (*Traité sur la tolérance* et *Lettre à M. Damilaville*) que j'ai emprunté les détails (2).

Un jeune homme, Marc-Antoine Calas, qui passait pour un esprit inquiet, sombre, violent, et qui, ne

(1) D'après M. A. Coquerel, c'était un M. Dominique Audibert, négociant marseillais.

(2) Je les ai d'ailleurs vérifiés et au besoin complétés d'après le travail si détaillé et si consciencieux de M. Athanase Coquerel fils : *Jean Calas et sa famille, étude historique d'après les documents originaux* (Paris et Genève, 1858).

pouvant arriver à rien, avait pris la vie en dégoût et s'était nourri de tout ce qu'on a jamais écrit contre le suicide, à la suite d'un souper de famille, auquel avait pris part son ami, le jeune Lavaisse, arrivé la veille de Bordeaux, fut trouvé pendu à la traverse d'une porte.

Pendant que le frère de ce malheureux, Pierre Calas, et son ami Lavaisse, hors d'eux-mêmes, courent chercher des chirurgiens et informer la justice, et pendant que le père et la mère se livrent à tout leur désespoir, le peuple de Toulouse s'attroupe autour de la maison; et, comme Jean Calas est protestant, on s'écrie qu'il a pendu son fils Marc-Antoine, parce que celui ci voulait se faire catholique.

Cette accusation, outre ce qu'elle avait en général de monstrueux, était insensée. Jean Calas était un homme d'une probité reconnue. Il avait un autre fils, Louis, qui s'était converti au catholicisme et envers lequel il n'avait cessé de se conduire en bon père, bien que ce fils eût déserté la maison paternelle et agît très-mal à son égard. Il avait chez lui, depuis trente ans, une servante catholique qui avait élevé tous ses enfants, et avait même concouru à la conversion de son fils Louis (1). D'ailleurs eût-il été

(1) Il est vrai qu'aux termes de la *Déclaration du roi* du 11 janvier 1685, les protestants ne pouvaient avoir avec eux des domesti-

moralement capable d'un tel crime, comment ce vieillard eût-il pu à lui seul pendre ce jeune homme?

Il fallait donc admettre qu'il avait eu pour complices, sa femme, son autre fils Pierre et le jeune Lavaisse. C'est ce qu'on ne manqua pas de supposer; et, sur ces rumeurs, si dénuées de vraisemblance, la famille Calas, la servante catholique et le jeune Lavaisse furent mis aux fers. La confrérie des pénitents blancs fit à Marc-Antoine un service solennel comme à un martyr. « On avait élevé au-dessus d'un magnifique catafalque un squelette qu'on faisait mouvoir, et qui représentait Marc-Antoine Calas tenant d'une main une palme, et de l'autre la plume dont il devait signer l'abjuration de l'hérésie, et qui écrivait en effet l'arrêt de mort de son père. Quelques magistrats, ajoute Voltaire, étaient de la confrérie des pénitents blancs. Dès ce moment la mort de Jean Calas parut infaillible. » Il fut en effet condamné à expirer sur la roue, et il fut exécuté le 9 mars. En mourant, il prit Dieu à témoin de son innocence et le conjura de pardonner à ses juges. La mère, le jeune Lavaisse et la servante furent relâchés. Quant à Pierre, après l'avoir menacé dans son cachot de le traiter comme son père s'il n'abju-

ques de leur culte; mais il ne leur était pas interdit de renvoyer leurs domestiques catholiques, quand ils avaient à s'en plaindre.

rait pas, on prononça son bannissement, ce qui était une absurde inconséquence. Il restait à la mère des filles : elles lui furent enlevées et on les enferma dans un couvent.

Au moment où Voltaire apprit cette horrible histoire, un autre fils de Jean Calas, Donat Calas (qui était en voyage pendant que ces choses se passaient), s'était réfugié en Suisse. Voltaire le fit venir le lendemain, et, s'étant convaincu, en l'interrogeant, de l'innocence de cette famille, il prit la résolution de tout faire pour obtenir une éclatante réhabilitation.

Il lui fallut une graude persévérance et un grand courage : il écrivit à ceux mêmes qui avaient gouverné la province, à des commandants de provinces voisines, à des ministres d'État. « Tous, dit-il, me conseillèrent unanimement de ne pas me mêler d'une si mauvaise affaire ; tout le monde me condamna, et je persistai. » — « Plusieurs personnes qu'on appelle dévotes, ajoute-t-il, dirent hautement qu'il valait mieux laisser rouer un vieux calviniste innocent, que d'exposer huit conseillers du Languedoc à convenir qu'ils s'étaient trompés ; on se servit même de cette expression : « Il y a plus de magistrats que de Calas : » et l'on inférait de là que la famille Calas devait être immolée à l'honneur de la magistrature. » Voltaire décide la veuve de Calas, qui vivait dans la solitude et dans les larmes, à se rendre à Paris pour

demander justice au pied du trône. « Elle arrive à Paris, dit-il, près d'expirer : elle fut étonnée d'y trouver de l'accueil, des secours et des larmes. » Mais ce que Voltaire n'ajoute pas, c'est que c'est à lui qu'elle devait cet accueil, ces secours et ces larmes. Il sut intéresser à sa cause de grandes dames et de grands personnages, entre autres le duc de Choiseul, ministre du roi. Il stimule le zèle des avocats, M. de Beaumont, M. Loiseau, M. Mariette, lesquels abandonnèrent à la veuve le profit des éditions de leurs plaidoyers. Lui-même joignit à leurs mémoires des écrits plus courts, plus séduisants, propres à exciter tantôt la pitié, tantôt l'indignation, et à soulever l'opinion publique. L'affaire dura trois ans : « Durant tout ce temps, disait-il, il ne m'est pas échappé un sourire que je ne me le sois reproché comme un crime. » — « Vous savez, écrit-il à Moultou, dont il sollicite plus d'une fois les conseils et le concours, que l'affaire ne sera rapportée que le 8 février. Je ne dormirai point la nuit du 7 au 8. Mon Dieu, que d'abominations (1) ! » Enfin, il eut le

(1) « On est tenté de se faire débaptiser, écrivait-il dans la même lettre, quand on lit la Saint-Barthélemy, les massacres d'Irlande et l'histoire des Calas ; on aurait au moins grand raison de se décatholiciser. » — J'ai emprunté ces lignes de Voltaire à Moultou et les autres fragments de lettres du philosophe français au ministre de la guerre, qu'on lira plus loin, à l'ouvrage de M. Gaberel, qui les

bonheur de voir casser l'arrêt qui avait fait mourir Calas et flétrir sa famille, et cela le même jour et à la même heure où cette victime du fanatisme avait été suppliciée trois ans auparavant. Quel triomphe pour Voltaire et pour la philosophie. « La raison, s'écrie-t-il dans son ivresse, remporte donc de grandes victoires parmi nous! » — « Quand il revint à Paris, raconte Condorcet, un jour que le public l'entourait sur le Pont-Royal, on demanda à une femme du peuple qui était cet homme qui traînait la foule après lui : « Ne savez-vous pas, dit-elle, que c'est le sauveur de Calas ? » Il sut cette réponse; et, au milieu de toutes les marques d'admiration qui lui furent prodiguées, ce fut ce qui le toucha le plus. »

Dans le temps même où les Calas étaient en prison, il se présenta une affaire du même genre, où Voltaire déploya le même zèle et eut le même succès. Une jeune fille de Castres, qu'on avait enlevée à sa famille, pour la faire catholique, s'enfuit du couvent où on l'avait enfermée et où on lui faisait subir les plus mauvais traitements, et elle se noie dans un puits situé à une lieue de la maison de son père. Aussitôt les zélés ne doutent pas que le père, la mère et les sœurs n'aient noyé cette enfant. Sirven, son père,

a extraits d'une correspondance inédite appartenant à madame Streckeisen-Moultou.

épouvanté, n'a que le temps de fuir avec toute sa famille malade. Ils se dirigent vers la Suisse ; une des filles de Sirven, mariée depuis un an, accouche sur le chemin, au milieu des glaces. Ils s'adressent à Voltaire : « Figurez-vous, mon ami, écrit celui-ci, quatre moutons que des bergers accusent d'avoir mangé un agneau ; voilà ce que je vis. Il m'est impossible de vous peindre tant d'innocence et tant de malheur. Que devais-je faire, et qu'eussiez-vous fait à ma place ? Faut-il s'en tenir à gémir sur la nature humaine ? » Voltaire embrasse leur cause avec la même ardeur qu'il avait montrée dans celle des Calas, et il fait si bien que Sirven peut se présenter, sans danger, devant ses juges, qui le déclarent innocent. Mais il avait fallu pour cela neuf années d'efforts et de travaux. « Mon cher philosophe, écrivait-il à ce sujet à Moultou, le 16 décembre 1771, vous m'avez cruellement abandonné ; vous ne venez plus coucher dans mon ermitage ; il faut pourtant que je vous dise que le nouveau parlement de notre Languedoc vient de rendre une justice pleine et complète à votre Sirven : il lui accorde des dépens considérables et la restitution de ses anciens revenus, malgré l'ancien usage. Nous allons prendre les juges à partie, au nom des filles de Sirven. C'est M. le premier président qui a la bonté de me mander ces nouvelles. Souvenez-vous qu'il n'a fallu que

deux heures pour condamner à mort cette vertueuse famille, et qu'il nous à fallu neuf ans pour lui faire rendre justice. »

Voltaire fut moins heureux avec le jeune chevalier de Labarre, accusé d'avoir mutilé un crucifix de bois, placé sur un pont d'Abbeville. Il se trouvait lui-même compromis, et, par suite, paralysé dans cette affaire : on prétendait que le jeune homme s'était agenouillé devant le *Dictionnaire philosophique;* mais, si Voltaire ne put l'arracher à l'affreux supplice auquel le condamna le parlement de Paris et qui fut exécuté à Abbeville, il dénonça à l'Europe l'infamie de ce jugement et l'horreur de ce supplice (1); il recueillit secrètement chez lui l'ami du

(1) Il faut lire la *relation de la mort du chevalier de Labarre*, adressée à Beccaria (1767) :

« Le premier juillet de cette année se fit dans Abbeville cette exécution trop mémorable : cet enfant fut d'abord appliqué à la torture. Voici quel est le genre de ce tourment.

Les jambes du patient sont serrées entre des ais ; on enfonce des coins de fer ou de bois entre les ais et les genoux, les os en sont brisés. Le chevalier s'évanouit, mais il revint bientôt à lui, à l'aide de quelques liqueurs spiritueuses, et déclara sans se plaindre qu'il n'avait point de complices.

On lui donna pour confesseur et pour assistant un dominicain, ami de sa tante l'abbesse, avec lequel il avait souvent soupé dans le couvent. Ce bon homme pleurait, et le chevalier le consolait. On leur

chevalier Labarre, le jeune d'Etallonde, qui, impliqué dans la même affaire, avait réussi à s'échapper, et le fit entrer au service du roi de Prusse. « Pendant douze ans que Voltaire survécut à cette affaire, dit Condorcet, il ne perdit point de vue l'espérance d'en obtenir réparation ; mais il ne put avoir la consolation de réussir. »

Mais ce n'est pas seulement dans les affaires où le fanatisme était en jeu, c'est encore dans celles où l'iniquité et la barbarie triomphaient que Voltaire prit en main la cause de la justice et de l'humanité, comme par exemple celle du comte de Lally, gouverneur des possessions françaises dans l'Inde, faussement accusé d'avoir vendu Pondichéry aux Anglais, condamné à mort par la grand'chambre de Paris, sans avoir pu se défendre, et conduit au supplice

servit à dîner. Le dominicain ne pouvait manger : « Prenons du café, dit le chevalier de Labarre, il ne m'empêchera pas de dormir. »

Le spectacle était terrible ; on avait envoyé de Paris cinq bourreaux pour cette exécution. L'arrêt du parlement portait que la langue de ce malheureux jeune homme serait percée avec un fer rouge. Le chevalier de Labarre s'y étant refusé, les bourreaux ne furent pas assez impitoyables pour le vouloir exécuter à la lettre : ils en simulèrent l'action. Il monta sur l'échafaud avec un courage tranquille, sans plainte, sans colère et sans ostentation. Tout ce qu'il dit au religieux qui l'assistait, se réduit à ses paroles : « Je ne croyais pas qu'on pût faire mourir un jeune gentilhomme pour si peu de chose. »

avec un bâillon (1766); et celle d'un homme obscur et pauvre, du jardinier Montbailly, roué et brûlé vif à Saint-Omer (1770) sur une fausse accusation de parricide. Voltaire obtint la révision de ce procès, détermina la réhabilitation de ce malheureux, et sauva sa femme qu'on n'avait pu exécuter avec lui, parce qu'elle était enceinte, mais qui perdit la raison dans son cachot.

Pendant que Voltaire poursuivait, à l'occasion de ces affaires, la réforme de la procédure barbare de cette époque, il cherchait, d'un autre côté, à venger, comme dit Condorcet, l'humanité outragée, en combattant la servitude qui affligeait encore la Franche-Comté, et particulièrement le territoire du couvent de Saint-Claude. « S'il parvient à nous rendre libres, disaient les serfs de ce couvent, nous ôterons saint Claude de sa niche, et nous le mettrons à sa place. » — « Qu'on dise à ces honnêtes gens, répondit Voltaire, que je les remercie, mais que rien ne presse. »

Les actes que nous venons de rapporter sont en quelque sorte des actes publics; mais la vie privée de Voltaire témoigne aussi d'une grande bienfaisance. M. Gaberel, qui lui est si peu favorable, est lui-même obligé de reconnaître qu'il faisait un noble usage de sa fortune, et que ses générosités étaient relevées par des paroles et des procédés empreints d'une spiri-

tuelle délicatesse (1). » Il en cite plusieurs traits que je veux lui laisser raconter :

« Un jour on l'informa qu'un laboureur de Ferney était en prison pour une dette de 7500 francs. Voltaire donna l'ordre de payer cette somme, et, comme on lui représentait que ce pauvre homme n'ayant pour tout bien qu'une nombreuse famille, cet argent serait entièrement perdu : « Tant mieux, dit-il, on ne perd point, quand on rend un père à sa famille, un citoyen à l'État. » — Une autre fois, une veuve des environs, mère de deux enfants, étant poursuivie par ses créanciers, eut recours à Voltaire qui, non-seulement lui prêta de l'argent sans intérêt, mais encore l'aida à remettre son bien en valeur. Ce fonds étant plus tard vendu, Voltaire le racheta beaucoup plus cher qu'il ne valait réellement, et remit la différence à la veuve. — Un habitant du village, qui lui devait 600 livres, perdit ses bestiaux; Voltaire lui envoya deux belles vaches et la quittance de sa dette. — Un agriculteur, ayant perdu un procès et se trouvant ruiné, alla trouver le seigneur de Ferney et lui conta ses malheurs : celui-ci fit examiner son affaire par des légistes génevois, qui déclarèrent que la condamnation était injuste; lorsque le pauvre homme vint reprendre ses papiers, Voltaire les lui remit, enveloppant une somme de mille écus, et lui dit : « Voilà, mon ami, de quoi réparer les torts de la justice. Un nouveau procès ne serait qu'un tourment : ne plaidez plus, et, si vous voulez vous établir sur mes terres, je m'oc-

(1) Page 21.

cuperai de votre sort. » — Les jésuites d'Ornez voulaient agrandir leur territoire en acquérant à vil prix un bien de mineurs engagé pour 15 000 francs, et valant quatre fois cette somme. La ruine des possesseurs, la famille de Prez de Crassier, était inévitable, lorsque Voltaire fournit les 15 000 livres pour dégager leur bien, et leurs affaires furent depuis si bien dirigées qu'à l'époque de l'expulsion de l'ordre des jésuites, ce furent précisément les de Prez qui purent acheter tous les immeubles de ces religieux. »

Nous pouvons donc conclure avec Condorcet que la bienfaisance, l'indulgence pour les faibles, la haine de l'injustice et de l'oppression forment les principaux traits du caractère de Voltaire. « On peut le compter, ajoute-t-il très-justement, parmi le très-petit nombre d'hommes en qui l'amour de l'humanité a été une véritable passion. » Mais Condorcet lui-même ne dissimule pas ses défauts; et comme je tiens à le montrer tel qu'il fut (je ne pousse pas le fanatisme de la philosophie jusqu'à vouloir donner les philosophes pour des saints), je veux encore moins les dissimuler, quoique je n'aie plus guère le courage d'y insister après ce que je viens de raconter.

Il faut le dire d'abord et le déplorer, il a complétement manqué de cette pureté de paroles et de mœurs sans laquelle l'homme se rabaisse toujours et sans laquelle il n'y a ni dignité ni vrai bonheur pour la femme. C'était un peu là, il est vrai, le défaut de

son époque, époque de réaction à la fois contre le rigorisme monacal d'un christianisme outré et contre l'hypocrisie de la cour de Louis XIV. On ne comprit pas assez, au XVIIIe siècle, que plus on voulait affranchir l'esprit, moins il fallait relâcher les mœurs; et au lieu de relever dans la femme la dignité de l'épouse et de la mère de famille, on en fit beaucoup trop un instrument de plaisir. Voltaire est malheureusement un de ceux qui se sont le plus permis en ce genre; et ce défaut est chez lui d'autant plus regrettable qu'il avait plus de génie et qu'il était en quelque sorte un chef d'école. Boileau a dit que « le vers se sent toujours des bassesses du cœur »; je ne fais pas à Voltaire l'injure de lui appliquer cette remarque, mais il n'est que trop vrai que chez lui le style se sent souvent de sa légèreté de mœurs.

Il a manqué souvent aussi de fermeté et de dignité dans le caractère, et je dirai même de ce sérieux dans la conduite qui accompagne toujours le respect de soi-même et des autres. Il montra ce défaut de bien bonne heure. Dans une des premières représentations de sa tragédie d'*Œdipe*, il parut sur le théâtre portant la queue du grand-prêtre. Bien que cette espièglerie ait inspiré à la maréchale de Villars le désir de connaître Voltaire (1), je trouve

(1) La maréchale de Villars, dit Condorcet, demanda qui était ce

Condorcet bien naïf de dire « qu'elle annonçait un homme supérieur aux petitesses de l'amour-propre. » J'ai parlé de la lettre au P. Latour, blâmée par Condorcet lui-même. Mais la plus triste des comédies où Voltaire ne rougit pas de descendre, ce fut celle de sa communion publique, « démarche inutile, dit Condorcet, et qui annonçait plus de faiblesse que de politique » ; démarche, ajouterai-je, indigne d'un homme qui se respecte, quel que soit le danger qui le menace. Parlerai-je de son entrée dans l'ordre des capucins? Ce n'est qu'une capucinade, mais c'est une triste capucinade. Je lui pardonne plus volontiers les flatteries excessives qu'il adresse aux princes et aux personnages importants, quand je songe au parti qu'il voulait tirer de ceux-ci et qu'il en a tiré en effet.

Où il a trop souvent aussi oublié toute dignité, c'est dans ses emportements contre ceux qui l'avaient offensé, particulièrement contre Rousseau qui avait eu des torts à son égard, mais qu'il diffame de la façon la plus odieuse (1). Je ne veux pas rappeler ces querelles déplorables; mais je dois dire qu'une

jeune homme qui voulait faire tomber la pièce. On lui dit que c'était l'auteur. Cette étourderie, qui annonçait un homme si supérieur aux petitesses de l'amour-propre, lui inspira le désir de le connaître. »

(1) Voyez, entre autres choses, son triste poëme de *La guerre de Genève*.

fois sa passion satisfaite, il ne manquait pas de générosité. Témoin sa conduite à l'égard de Desfontaines qu'il tira de prison, auquel il procura un asile, et qui lui témoigna sa reconnaissance en publiant contre lui de nouveaux pamphlets.

Il me reste à parler du voyage que Voltaire fit à Paris en 1778, à l'âge de près de quatre-vingt-quatre ans, et de sa mort arrivée la même année. Il y vint jouir de sa gloire : son retour fut un véritable triomphe; mais il y vint aussi chercher la mort. Il est curieux qu'après trente années d'absence il soit venu mourir au lieu de sa naissance. On peut juger, par l'accueil qui lui fut fait, de la gloire qui entourait le patriarche de Ferney et de l'influence qu'il avait exercée sur les esprits. On raconte que pendant son voyage, entrepris par un hiver rigoureux, les maîtres de poste voulaient le mener eux-mêmes; un seul, vieux et infirme, ne pouvant monter à cheval, le recommanda en ces termes à son postillon : « Songe à l'honneur que tu as de mener ce grand homme; il y a dix rois en Europe, mais il n'y a qu'un Voltaire au monde. » Vous savez avec quel enthousiasme il fut accueilli à Paris : « Cet enthousiasme, dit Condorcet, avait passé jusque dans le peuple; on s'arrêtait devant ses fenêtres; on y passait des heures entières, dans l'espérance de le voir un moment; sa voiture, forcée d'aller au pas, était entourée d'une foule nombreuse

qui le bénissait et célébrait ses ouvrages. La représentation d'*Irène*, malgré la faiblesse de cette tragédie, fut pour lui l'occasion d'un nouveau triomphe. Son buste fut couronné sur le théâtre au milieu des applaudissements, des cris de joie, des larmes d'enthousiasme et d'attendrissement. A la sortie, on se précipitait à ses pieds, on baisait ses vêtements : « Vous voulez me faire mourir de plaisir, vous m'étouffez sous les roses, s'écriait Voltaire. » Un de ses biographes (1), présent à cette scène, raconte que l'on criait : *Honneur au philosophe qui apprend à penser ; gloire au défenseur des Calas, gloire au sauveur des Sirven et des Montbailli !* Ces hommages prouvent jusqu'à quel point Voltaire avait agi sur l'opinion en attaquant le fanatisme ; il cherchait encore à les tourner au profit de sa cause favorite. Il disait un jour à Condorcet, en parlant des honneurs que lui avait rendus l'Académie française : « On me traite mieux que je ne mérite. Savez-vous que je ne désespère point de faire proposer l'éloge de Coligny? » Seulement il se faisait illusion sur la hardiesse de l'Académie française. Un autre trait, raconté par Condorcet, montre jusqu'à quel point il était sensible au bien public et aimait ceux qui s'y dévouaient : « Je l'ai vu se précipiter sur les mains de

(1) *Vie de Voltaire*, par l'abbé Duvernet, Genève, 1788.

Turgot, les baiser malgré ses efforts, en s'écriant d'une voix mêlée de sanglots : « Laissez-moi baiser cette main qui a signé le salut du peuple. » Turgot, alors disgracié, en abolissant les corvées et les jurandes (1776), avait restitué aux citoyens le libre usage de leurs biens et de leur temps. Voltaire trouva à Paris Franklin, cet autre apôtre de la tolérance et de la liberté. Le philosophe américain lui présenta son petit-fils, en demandant pour lui sa bénédiction : « Dieu et la liberté, dit Voltaire, voilà la seule bénédiction qui convienne au petit-fils de M. Franklin. » Dieu et la liberté, c'était aussi en deux mots la conclusion de toute la philosophie de Voltaire.

Les émotions et les fatigues que Voltaire éprouvait à Paris épuisèrent vite ce qui lui restait de forces. Déjà un crachement de sang, causé par les efforts que lui avaient coûtés les répétitions d'*Irène*, avait fait craindre pour sa vie. A cette nouvelle, le curé de Saint-Sulpice accourut pour catéchiser le vieux philosophe : Voltaire l'éconduisit poliment ; mais, craignant quelque scandale, il consentit à recevoir un certain abbé Gautier et à se confesser, suivant les formes ordinaires : il avait demandé à se confesser publiquement, ainsi que cela se pratiquait dans les premiers siècles de l'Église. Il avait peur qu'on lui refusât la sépulture : « On ne me jettera pas à la voirie, dit-il à quelqu'un (le biographe que

j'ai cité plus haut), car je me suis confessé à l'abbé Gautier. » Il n'attachait pas d'ailleurs d'importance à ces formes extérieures, en quoi il avait grand tort, car il encourageait ainsi un triste vice : l'hypocrisie. « Si j'étais sur les bords du Gange, disait-il, il me faudrait mourir en tenant à la main la queue d'une vache. » Il disait plaisamment : « Il serait triste pour moi de n'être venu à Paris que pour être confessé et sifflé. » Il se remit cependant, mais de nouvelles fatigues et de nouvelles émotions achevèrent de ruiner ses forces. Le café, dont il fit alors un grand usage, lui ôta entièrement le sommeil, et l'opium, pris à de trop fortes doses pour combattre l'insomnie, le plongea dans une espèce d'ivresse, puis dans un sommeil léthargique. Le curé de Saint-Sulpice et l'abbé Gautier, son quêteur et son confesseur, vinrent de nouveau le harceler, mais cette fois, n'en obtinrent plus la profession de foi qu'ils voulaient lui arracher : le mourant s'était fatigué de tant d'acharnement. Comme le curé lui demandait : « Monsieur, reconnaissez-vous la divinité de Jésus-Christ? » — « Au nom de Dieu, monsieur, répondit Voltaire, ne me parlez pas de cet homme. » Il mourut le 30 mai 1778. Le curé de Saint-Sulpice ayant déclaré qu'il ne pouvait accorder la sépulture à un tel impie mort dans l'impénitence finale, le corps de Voltaire fut transporté à Scellières, dans l'église d'un

monastère dont son neveu était abbé, et c'est là qu'il fut enterré. Le gouvernement, rivalisant de fanatisme avec le clergé, défendit aux papiers publics, dont il disposait absolument à cette époque, de parler de sa mort, et les comédiens eurent ordre de ne jouer aucune de ses pièces. La haine du clergé qui l'avait poursuivi pendant sa vie continua de s'acharner contre lui après sa mort, et répandit au sujet de ses derniers moments des calomnies que l'on ose à peine répéter. Voici ce qu'on lit encore dans un de ces édifiants ouvrages dont on nourrit, en France, la jeunesse catholique, le *Miroir des âmes* (1) :

« Un autre exemple plus moderne, et qui est bien fait pour nous inspirer du moins de l'effroi, si nous nous abstenons de juger, c'est celui de Voltaire mourant. Quoiqu'il eût vécu dans une révolte continuelle contre son Dieu, il avait eu cependant, dans quelques maladies, certains sentiments de pénitence; mais c'était surtout à la dernière qu'il attendait de déposer le fardeau de ses crimes et de ses attentats contre le Ciel. Il fait pour cela demander M. Gautier, à qui il donne même une rétractation de ses erreurs, datée du 2 mars 1782 (*sic*) (2), en présence du marquis de Villevieille et de M. Mignot son neveu; elle est déposée chez le

(1) Dixième édition, Lyon et Paris, Périsse frères, 1827.

(2) Tout le monde sait que Voltaire est mort en 1778 (30 mai).

notaire Moinet. Mais les jugements redoutables de Dieu permettent que ses funestes amis, Diderot et d'Alembert, ne laissent pas rentrer le confesseur. Ils ne voulaient pas qu'il fût dit que leur coryphée eût rendu cet hommage à la religion. Dès ce moment, Voltaire, pendant deux fois vingt-quatre heures, se livra aux accès de rage les plus effrayants : au rapport de M. Tronchin, son médecin, et de M. Duluc, il appelle de temps en temps Jésus-Christ, et puis un moment après il le maudit; il dit qu'il est abandonné de Dieu et des hommes; il déchire ses rideaux, il s'arrache les cheveux, et se jette enfin sous son lit, *où il expire en portant à sa bouche ses excréments mêmes.* »

Tronchin, dont le pieux écrivain invoque ici l'autorité, a écrit sur les derniers moments de Voltaire une lettre regrettable, mais qui ne contient rien de pareil. Mais laissons toutes ces calomnies, et reportons nos regards sur un dernier trait qui prouve que, jusqu'au dernier moment, aussi longtemps du moins que son esprit resta présent, Voltaire ne cessa de s'intéresser à la cause à laquelle il avait voué sa vie : la cause de la justice et de l'humanité. Dans un de ces intervalles où il sortit de sa léthargie, il apprend que l'arrêt qui avait envoyé au supplice le comte de Lally-Tolendal venait d'être cassé ; il écrit alors au fils de ce malheureux : « Je meurs content;

je vois que le roi aime la justice. » Ce sont les dernières lignes que sa main ait tracées. Elles vengent assez la philosophie de tous les outrages prodigués à Voltaire.

QUATORZIÈME LEÇON.

VOLTAIRE.

SES IDÉES MORALES.

Caractères de la philosophie et de la morale de Voltaire. — Voltaire champion de la *liberté morale* contre le prince royal de Prusse. — Preuve tirée du *sentiment intérieur*; inconséquence des fatalistes. — Mauvaise définition de la liberté empruntée à Locke par Voltaire; il en indique bien cependant la vraie nature, et distingue parfaitement la volonté du désir. — Réponse aux objections des fatalistes, particulièrement à celles qui se tirent de la *providence divine* et du *principe de la raison suffisante*. — Doctrine de Voltaire sur le principe et les caractères de la *loi morale*; il abandonne Locke en ce point. — Idée qu'il se fait de la *vertu*; grands côtés et côtés faibles. — Amour de l'*indépendance* et de l'*amitié*.

Sous le nom d'*idées morales* je ne comprends que les idées relatives à la morale proprement dite, et j'écarte toutes celles qui se rapportent aux questions religieuses, à la théologie ou à la métaphysique ; ou si je touche, en passant, à celles-ci, ce sera seulement par le côté où elles se rattachent aux premiè-

res. Cette délimitation de mon sujet n'est nullement artificielle; car, comme je l'ai dit dès le début de ce cours, c'est précisément l'un des caractères de la philosophie du XVIII[e] siècle, d'avoir entrepris d'affranchir la morale et la politique de toute théologie et même de toute métaphysique. Je laisse donc de côté dans la philosophie de Voltaire tout ce qui concerne l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, bien que sur ces deux points, et particulièrement sur le premier, où il n'a point varié, il ait dit beaucoup de belles et bonnes choses ; et je vais droit à sa morale, qui est comme le centre de sa philosophie. « Je ramène toujours, autant que je peux, écrivait-il au prince royal de Prusse (lettre XXXII), ma métaphysique à la morale. »

Il ne faut point chercher d'ailleurs dans Voltaire, sur aucun point, une doctrine bien rigoureuse et bien profonde, ni, sur tout point, une philosophie bien élevée : Voltaire est surtout un *vulgarisateur*. C'est là sa tâche ; ne lui en demandez point d'autres. Il met les questions et les idées philosophiques à la portée de tous les esprits, en les présentant sous les formes les plus claires et les plus attrayantes; mais en revanche il les effleure plutôt qu'il ne les approfondit, et l'on chercherait vainement chez lui cette rigueur et cette profondeur qui sont les caractères du philosophe *théoricien*, mais qui n'étaient ni dans

la nature de son esprit, ni dans celle du rôle qu'il était appelé à remplir. Malheureusement ce n'est pas seulement un défaut de rigueur et de profondeur que l'on remarque en lui, mais c'est aussi quelquefois (je ne dis pas, toujours) un manque d'élévation : le niveau où il s'arrête est parfois un peu trop bas.

Ces observations, vraies en général, s'appliquent particulièrement à sa morale ; il ne faut pas l'oublier cependant, cette morale a aussi sa beauté et même sa grandeur, qu'elle emprunte au principe qui l'anime, au principe de l'humanité, qui est le principe de toute la philosophie de Voltaire. « Peut-être, dit-il, en envoyant au prince royal de Prusse un travail sur la liberté, peut-être l'*humanité qui est le principe de toutes mes pensées* m'a séduit dans cet ouvrage. »

Mais nous en jugerons mieux en l'analysant.

La morale reposant sur deux fondements essentiels, la *liberté* et la *loi*, interrogeons d'abord Voltaire sur ces deux points cardinaux. Notre tâche est faite ici ; car ces deux points, Voltaire les a traités directement, et en prose et en vers.

I. Sur le premier, nous n'avons qu'à consulter sa *Correspondance avec le prince royal de Prusse* (pendant les années 1737 et 1738), et, parmi ses *Discours en vers sur l'homme*, le deuxième (1734),

qui a précisément pour objet la *liberté*. Je ne parle pas des deux articles *Franc arbitre* et *Liberté* du *Dictionnaire philosophique*, parce qu'ils sont bien au-dessous des écrits précédents.

La correspondance que je viens d'indiquer entre le prince royal de Prusse, alors âgé de vingt-quatre ans, et Voltaire, qui en avait quarante-trois, est fort curieuse sur ce point. Le jeune prince s'y montre le disciple de Wolf, lui-même disciple de Leibniz, et qui, en développant certains principes de la philosophie de son maître, en avait tiré le fatalisme, ce qui lui avait valu d'être chassé de sa chaire de Halle et de la Prusse par le roi Frédéric Guillaume Ier. Voltaire, de son côté, se montre le disciple de Locke, qu'il avait étudié en Angleterre et rapporté en France : mais il le modifie heureusement, sans s'en apercevoir, de manière à échapper aux conséquences de la mauvaise définition qu'il lui emprunte, et il se fait, contre Frédéric, le champion du libre arbitre.

Voltaire voit bien toute l'importance de la question de la liberté pour la morale : « La question de la liberté, dit-il, est la plus intéressante que nous puissions examiner, puisque l'on peut dire que de cette seule question dépend toute la morale. »

Il invoque en faveur de la liberté, qu'il défend contre ceux qui l'attaquent, en entreprenant de réfuter les objections qu'ils élèvent contre elle, le *témoi-*

gnage de notre conscience et du *sentiment intérieur* que nous avons de ce fait.

Qu'on ne dise pas que c'est faute d'attention sur ce qui se passe en nous-mêmes que nous croyons avoir ce sentiment intime de notre liberté, et que lorsque nous faisons une attention réfléchie sur les causes de nos actions, nous trouvons au contraire qu'elles sont toujours déterminées nécessairement. Voltaire répond que c'est au contraire la réflexion qui nous assure de notre liberté, en nous montrant que nous sommes capables de maîtriser nos passions. Il dit très-bien que « la liberté dans l'homme est la santé de l'âme » ; par conséquent le sentiment que nous en avons doit se mesurer sur le degré de santé morale dont nous jouissons.

Ce sentiment est si vif que les fatalistes ne sauraient l'étouffer en eux-mêmes :

« Il faut que les ennemis de la liberté avouent que notre sentiment intérieur nous assure que nous sommes libres ; et je ne crains point d'assurer qu'il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader qu'ils sont nécessités. »

Voltaire revient souvent sur cette observation :

« Les plus outrés partisans de la fatalité absolue, dit-il



dans une autre lettre (XLVIII), se gouvernent tous suivant les principes de la liberté. Or, je demande comment ils peuvent raisonner et agir d'une manière si contradictoire, et ce qu'il y a à gagner à se regarder comme des tournebroches, lorsqu'on agit toujours comme un être libre. »

Il avait dit la même chose en vers, dans son deuxième discours sur l'homme :

Vois de la liberté cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin :
Entends comme il consulte, approuve, délibère ;
Entends de quel reproche il couvre un adversaire ;
Vois comment d'un rival il cherche à se venger,
Comme il punit son fils, et le veut corriger.
Il le croyait donc libre ? Oui, sans doute, et lui-même
Dément à chaque instant son funeste système ;
Il mentait à son cœur en voulant expliquer
Ce dogme absurde à croire, absurde à pratiquer :
Il reconnaît en lui le sentiment qu'il brave ;
Il agit comme libre, et parle comme esclave.

Qu'on ne dise pas non plus que, si ce sentiment est réel, il est trompeur.

« Si je croyais être libre, dit-il dans son chapitre sur la liberté, et que je ne le fusse point, il faudrait que Dieu m'eût créé exprès pour me tromper; car nos actions nous paraissent libres précisément de la même manière qu'elles nous le paraîtraient si nous l'étions véritablement. »

« Quoi donc, dit-il dans une autre lettre (1), le sentiment de la liberté serait-il le seul dans lequel l'être infiniment parfait se sera joué en nous faisant une illusion absurde? Quoi! quand je confesse qu'un dérangement de mes organes m'ôte la liberté, je ne me trompe pas, et je me tromperais quand je sens que je suis libre? Je ne sais si cette exposition naïve de ce qui se passe en nous fera quelque impression sur votre esprit philosophe; mais je vous conjure, monseigneur, d'examiner cette idée, de lui donner toute son étendue, et ensuite de la juger sans aucune acception de parti, sans même considérer d'autres principes plus métaphysiques qui combattent cette preuve morale. »

Malheureusement Voltaire, qui décrit si bien le sentiment intérieur que nous avons de notre liberté, en définit très-mal la nature, quand il dit avec Locke qu'elle « consiste à agir ou à ne pas agir, et non pas à vouloir et à ne vouloir pas ». Définir la liberté par le pouvoir d'agir, en la niant de la volonté, c'est la nier dans son principe pour l'affirmer dans une conséquence qui disparaît avec ce principe même, et c'est par conséquent la supprimer indirectement. Le pouvoir d'agir n'est libre qu'à la condition que la volonté elle-même le soit, et encore dans ce cas faut-il que l'exercice n'en soit empêché par aucune circonstance indépendante de notre volonté. Si donc

(1) Lettre XLVIII.

la volonté n'est pas libre, le pouvoir d'agir, qui ne dépend de nous qu'autant qu'il dépend d'elle, et qui, même dans ce cas, ne dépend pas de nous absolument, ne l'est pas non plus. Vous voyez où cela mène. Ce sont les conséquences de cette mauvaise définition qui reparaissent dans les deux articles du *Dictionnaire philosophique* que j'indiquais tout à l'heure ; mais ici, bien qu'il en résulte dans la pensée et dans le langage de Voltaire une certaine confusion et quelques inexactitudes, il corrige lui-même ce qu'elle a de vicieux, en revenant à la vraie nature de la liberté : « Nous avons la faculté de suspendre nos désirs et d'examiner ce qui semble le meilleur, afin de pouvoir le choisir : voilà une partie de notre liberté. » Il la définit plus tard « le pouvoir de choisir. »

Il oublie et réfute lui-même ce qu'il a avancé dans son chapitre sur la liberté, à savoir que « quand on dit que nous ne sommes pas libres quant à l'acte même de vouloir, cela ne fait rien à notre liberté, car la liberté consiste à agir ou à ne pas agir, et non pas à vouloir et ne vouloir pas ; » il l'oublie, dis-je, et le réfute en distinguant supérieurement la volonté du désir.

« On ajoute que l'assentiment de notre esprit est nécessaire, que la volonté suit cet assentiment; donc, dit-on, on veut et

l'on agit nécessairement. Je réponds qu'en effet on désire nécessairement; mais désir et volonté sont deux choses très-différentes, si différentes qu'un homme sage veut et fait souvent ce qu'il ne désire pas. Combattre ses idées est le plus bel effet de la liberté; et je crois qu'une des grandes sources du malentendu qui est entre les hommes sur cet article, vient de ce que l'on confond souvent la volonté et le désir (1). »

Il est fâcheux que Voltaire ne se soit plus rappelé cette lumineuse distinction dans ses deux articles du *Dictionnaire philosophique*.

Il a surtout pour but de défendre la liberté contre les objections des fatalistes; c'est de là qu'est née sa discussion avec Frédéric.

Ces objections sont de deux sortes. Les unes sont tirées de l'observation : elles tendent à prouver, par l'expérience même, que la liberté n'existe pas; les autres se fondent sur certaines idées métaphysiques. Elles tendent à démontrer qu'il implique contradiction que nous soyons libres. Suivant les premières, la liberté n'est pas; suivant les secondes, elle ne peut pas être. Le prince de Prusse s'appuie sur les unes et sur les autres, et Voltaire réfute péremptoirement les unes et les autres.

Les premières allèguent la toute-puissance des

(1) Lettre XXXIX.

mobiles, des désirs et des passions. Voltaire y répond en distinguant, comme vous venez de le voir, le désir et la volonté, et en montrant que, si nous sommes emportés quelquefois malgré nous, nous sommes aussi quelquefois maîtres de nous. Je n'insiste plus sur ce point.

Les secondes se tirent de l'impossibilité d'accorder la liberté soit avec la prescience de Dieu, soit avec sa sagesse, ou en général avec le principe de la raison suffisante. Ce dernier principe est le grand cheval de bataille de Frédéric. Là est entre lui et Voltaire le vrai point du débat. Aussi devons-nous nous y arrêter tout particulièrement; mais il faut d'abord dire quelques mots de l'objection qui se tire de la prescience divine et de la réponse qu'y fait Voltaire.

Vous savez en quoi consiste cette objection; Voltaire l'expose ainsi : « Si Dieu sait tout ce que je dois faire, il faut absolument que je me détermine à agir de la façon dont il l'a prévu ; donc nos actions ne sont pas libres. »

A cette objection il fait une réponse qui me paraît décisive et à laquelle il aurait dû s'en tenir. Ce qu'il y ajoute dans une nouvelle lettre (XXXIX), où il reprend contre Frédéric la défense de la liberté, est beaucoup plus faible que ce qu'il dit dans ce *chapitre sur la liberté* qui ouvre le débat. Cette réponse

est celle même qu'on trouve développée dans les *Essais de théodicée de Leibniz*. Elle consiste à dire que ce n'est pas la prescience divine qui détermine les actions humaines, mais au contraire les actions humaines qui déterminent la prescience divine. Les actions humaines n'arrivent pas parce que Dieu les a prévues ; elles ne sont pas l'effet, mais simplement l'objet de la prescience divine, qui, ne faisant en quelque sorte que les réfléchir, ne modifie en rien leur nature et les laisse libres, si elles sont libres d'ailleurs. Mais laissons parler Voltaire :

« La prescience de Dieu n'a aucune influence sur la manière de l'existence des choses. Cette prescience ne donne pas aux choses plus de certitude qu'elles n'en auraient, s'il n'y avait pas de prescience ; et, si l'on ne trouve pas d'autres raisons, la seule considération de la certitude de la prescience divine ne serait pas capable de détruire cette liberté ; car, la prescience de Dieu n'est pas la cause de l'existence des choses, mais elle est elle-même fondée sur leur existence. Tout ce qui existe aujourd'hui ne peut pas ne point exister pendant qu'il existe ; et il était hier et de toute éternité aussi certainement vrai que les choses qui existent aujourd'hui devaient exister, qu'il est maintenant certain que ces choses existent.

La simple prescience d'une action, avant qu'elle soit faite, ne diffère en rien de la connaissance qu'on en a après qu'elle est faite. Ainsi la prescience ne change rien à la certitude

d'événement; car, supposé pour un moment que l'homme soit libre, et que ses actions ne puissent être prévues, n'y aura-t-il pas, malgré cela, la même certitude d'événement dans la nature des choses; et, malgré la liberté, n'y a-t-il pas eu hier et de toute éternité une aussi grande certitude que je ferais une telle action, qu'il y en a actuellement que je fais cette action? Ainsi, quelques difficultés qu'il y ait à concevoir la manière dont la prescience de Dieu s'accorde avec notre liberté, comme cette prescience ne renferme qu'une certitude d'événement qui se trouvait toujours dans les choses, quand même elles ne seraient pas prévues; il est évident qu'elle ne renferme aucune nécessité, et qu'elle ne détruit point la possibilité de la liberté.

» La prescience de Dieu est précisément la même chose que sa connaissance. Ainsi, de même que sa connaissance n'influe en rien sur les choses qui sont actuellement, de même sa prescience n'a aucune influence sur celles qui sont à venir; et si la liberté est possible d'ailleurs, le pouvoir qu'a Dieu de juger infailliblement des événements libres, ne peut les faire devenir nécessaires, puisqu'il faudrait pour cela qu'une action pût être libre et nécessaire en même temps. »

Je ne vois pas ce que l'on pourrait rétorquer contre cette argumentation de Voltaire.

On a fait beaucoup de bruit autour de la difficulté dont il s'agit ici, et l'on a imaginé bien des systèmes pour la résoudre; il n'était pas nécessaire de se donner tant de peine et de chercher si loin; l'explication indiquée ici par Voltaire est aussi concluante

qu'elle est simple. Mais ce n'est pas sur cette difficulté qu'insiste Frédéric; c'est sur une autre, beaucoup plus grave en effet, sur celle de concilier la liberté humaine avec le principe de la raison suffisante.

La liberté, telle que l'entend Voltaire, serait, selon Frédéric, contraire au principe de la *raison suffisante*, qui veut que les êtres ou les événements aient leur raison d'être dans ce qui les a précédés, ou, ce qui revient au même, au principe de la sagesse divine qui ne doit rien laisser au hasard, mais fixer les événements qui doivent arriver dans tous les siècles qui s'écouleront. La liberté, ce serait le hasard substitué à la raison dans le cours des choses.

Voltaire, dans ses réponses, ne presse pas suffisamment cette difficulté : il se retourne contre l'objection de la prescience, qui n'est plus ici en cause; mais il ne résout pas directement l'objection dont il s'agit maintenant. Ce que je trouve de plus fort à cet égard est résumé dans les lignes suivantes, qui montrent que Voltaire comprenait bien le principe de son adversaire, mais qu'il en voyait bien aussi le côté faible :

« Ce goût que vous avez pour l'ordre et l'enchaînement des idées vous a représenté fortement Dieu comme maître unique et infini de tout; et cette idée, quand elle est regar-

dée seule, sans aucun retour sur nous-mêmes, semble être un principe fondamental d'où découle une fatalité inévitable dans toutes les opérations de la nature. Mais aussi une autre manière de raisonner semble encore donner à Dieu plus de puissance, et en faire un être, si j'ose le dire, plus digne de nos adorations, c'est de lui attribuer le pouvoir de faire des êtres libres. La première méthode semble en faire le *Dieu des machines;* et le second, le *Dieu des êtres pensants* (1). »

Malgré les imperfections de sa théorie, si tant est qu'on puisse parler ici de théorie, Voltaire n'en pas moins reconnu et défendu la liberté morale. C'est ce qui ressort clairement de ce qui précède, et ce qu'il importait de constater.

II. Il n'a pas moins bien reconnu et défendu la loi morale. Sur ce point, il ne corrige pas seulement Locke, mais il se sépare ouvertement de lui. Lisez son poëme de *La loi naturelle*, dédié au roi de Prusse (1751) ; l'opuscule qui a pour titre *Le philosophe ignorant* (1767), les articles du *Dictionnaire philosophique : Du juste et de l'injuste*, *Loi naturelle ;* vous le verrez partout soutenir contre Locke les propositions suivantes :

Il y a des principes universels de morale.

La morale uniforme en tout temps, en tout lieu,
A des siècles sans fin parle au nom de ce Dieu;

(1) Lettre VII.

C'est la loi de Trajan, de Socrate, et la vôtre.
De ce culte éternel la nature est l'apôtre,
Le bon sens la reçoit, et les remords vengeurs,
Nés de la conscience, en sont les défenseurs;
Leur redoutable voix partout se fait entendre.

L'idée de la justice n'a rien d'arbitraire; elle ne résulte point des conventions humaines:

« La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout parti, de toute religion. » (*Le philosophe ignorant.*)

Elle n'est point davantage le résultat de l'éducation:

On insiste, on me dit: l'enfant dans son berceau
N'est point illuminé par ce divin flambeau;
C'est l'éducation qui forme ses pensées;
Par l'exemple d'autrui ses mœurs lui sont tracées;
Il n'a rien dans l'esprit, il n'a rien dans le cœur;
De ce qui l'environne il n'est qu'imitateur,
Il répète les noms de devoir, de justice;
Il agit en machine; et c'est par sa nourrice
Qu'il est juif ou païen, fidèle ou musulman,
Vêtu d'un justaucorps, ou bien d'un doliman.
Oui, de l'exemple en nous je vois quel est l'empire.
Il est des sentiments que l'habitude inspire.
Le langage, la mode et les opinions,
Tous les dehors de l'âme et ses préventions,

Dans nos faibles esprits sont gravés par nos pères,
Du cachet des mortels impressions légères.
Mais les premiers ressorts sont faits d'une autre main ;
Leur pouvoir est constant, leur principe est divin.

Comme l'idée même de Dieu, l'idée de la justice a sa source dans notre raison, et elle en sort tout naturellement :

« Dieu nous a donné une raison qui se fortifie avec l'âge, et qui nous apprend à tous, quand nous sommes attentifs, sans passion, sans préjugé, qu'il y a un Dieu, et qu'il faut être juste. » (*Le Philosophe ignorant.*)

Si Voltaire ne se méprenait sur le vrai sens du mot *inné* (1), il dirait certainement que l'idée de la justice est innée ; mais, s'il ne veut pas du mot (qui d'ailleurs prête à l'équivoque), il adopte au fond la chose, et, sur ce point, comme il le déclare lui-même, il abandonne son maître Locke.

« En abandonnant Locke en ce point, je dis avec le grand Newton : *Natura est semper sibi consona*, la nature est toujours semblable à elle-même. La loi de la gravitation qui agit

(1) Il n'y a point, dit-il, dans l'article du *Dictionnaire philosophique*, *Du juste et de l'injuste*, de connaissance innée, par la raison qu'il n'y a point d'arbre qui porte des feuilles et des fruits en sortant de la terre. Rien n'est ce qu'on appelle inné, c'est-à-dire né développé. » Mais qui a jamais soutenu cela ?

sur un astre, agit sur tous les astres, sur toute la matière : ainsi la loi fondamentale de la morale agit également sur toutes les nations bien connues. Il y a mille différences dans les interprétations de cette loi, en mille circonstances ; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste. On commet prodigieusement d'injustices dans les fureurs de ses passions, comme on perd sa raison dans l'ivresse ; mais quand l'ivresse est passée, la raison revient ; c'est, à mon avis, l'unique cause qui fait subsister la société humaine, cause subordonnée au besoin que nous avons les uns des autres.

« Comment-donc avons nous acquis l'idée de la justice ? Comme nous avons acquis celle de la prudence, de la vérité, de la convenance : par le sentiment et par la raison. Il est impossible que nous ne trouvions pas très-injuste l'action d'un homme qui en tue un autre dans la colère. La société n'est fondée que sur ces notions qu'on n'arrachera jamais de notre cœur, et c'est pourquoi toute société subsiste, à quelque superstition bizarre et horrible qu'elle se soit asservie.

» Quel est l'âge où nous connaissons le juste et l'injuste ? L'âge où nous connaissons que deux et deux font quatre (1). »

Descartes et Leibniz ne tiennent pas un autre langage. Ils n'ont jamais prétendu que nous naissions avec des principes développés de morale, mais que le germe en était en nous, et que nous ne le tirions pas du dehors.

(1) *Le philosophe ignorant*, XXXVI.

Voltaire n'approfondit pas sans doute la question de l'origine de l'idée de la morale : il n'est pas dans sa nature d'approfondir les questions ; mais il établit nettement, contrairement à l'empirisme de Locke, que cette idée nous est, je ne veux pas dire *innée* (il n'accepterait pas ce langage), mais naturelle, et partant universelle (1). C'est assez pour sa gloire.

Ces fondements de la morale posée, il ne faut pas s'attendre à voir Voltaire y construire une morale complète, comprenant tout le code de nos devoirs, comme pourrait le faire un moraliste de profession ; mais, à défaut de cette théorie de nos devoirs que nous chercherions vainement chez lui, voyons quelle idée il se fait en général de la vertu. Nous n'avons pour cela qu'à reprendre ses *Discours en vers sur l'homme* et à en étudier particulièrement le septième, *sur la vraie vertu.*

(1) Pour prouver qu'il n'y a point de principe de pratique inné, Locke va chercher ses exemples jusque dans les peuplades sauvages les plus inconnues, et, sur la foi de voyageurs suspects, il en raconte les choses les plus invraisemblables, par exemple la coutume des Mingréliens, qui se font un jeu d'enterrer leurs enfants tout vifs. Voltaire se moque un peu de la crédulité du philosophe anglais : « Il faut, dit-il, mettre ces contes avec celui du perroquet qui eut une si belle conversation en langue brasilienne avec le père Maurice, conversation que Locke a la simplicité de rapporter, sans se douter que l'interprète du prince avait pu se moquer de lui. » Quelles gorges chaudes il ferait, s'il ne s'agissait de Locke !

Dans le cinquième discours (*sur la nature du plaisir*), il combat l'idée janséniste de la vertu :

... Il condamne (*le janséniste*) en nous tout ce qu'il a quitté,
L'hymen, le nom de père, et la société.
On voit de cet orgueil la vanité profonde ;
C'est moins l'ami de Dieu que l'ennemi du monde.

Dans le septième discours, il s'attache à établir que la vertu ne consiste pas dans les pratiques extérieures d'une dévotion inutile :

Un ermite à sandale, engraissé d'ignorance,
Parlant du nez à Dieu, chante au dos d'un lutrin
Cent cantiques hébreux mis en mauvais latin.
Le ciel puisse bénir sa piété profonde !
Mais quel en est le fruit ? Quel bien fait-il au monde ?
Malgré la sainteté de son auguste emploi,
C'est n'être bon à rien de n'être bon qu'à soi.

La vraie vertu consiste dans la *justice* et la *bienfaisance*, que Voltaire ne sépare pas :

Ce magistrat, dit-on, est sévère, inflexible ;
Rien n'amollit jamais sa grande âme insensible ;
J'entends : il fait haïr sa place et son pouvoir :
Il fait des malheureux par zèle et par devoir :
Mais l'a-t-on jamais vu, sans qu'on le sollicite,
Courir d'un air affable au devant du mérite,
Le choisir dans la foule, et donner son appui
A l'honnête homme obscur qui se tait devant lui ?

De quelques criminels il aura fait justice ;
C'est peu d'être équitable, il faut rendre service :
Le juste est bienfaisant.

La *bienfaisance*, suivant le mot de l'abbé de Saint-Pierre, voilà donc la loi suprême. Ici la philosophie se rencontre avec l'Évangile. Voltaire invoque même la parole de Jésus-Christ pour l'opposer à ces soi-disant chrétiens qui, prenant l'accessoire pour le principal, oublient justement le précepte fondamental de leur religion :

Quand l'ennemi divin des scribes et des prêtres
Chez Pilate autrefois fut traîné par des traîtres,
De cet air insolent qu'on nomme dignité,
Le Romain demanda : « Qu'est-ce que vérité ? »
L'homme-Dieu, qui pouvait l'instruire et le confondre,
A ce juge orgueilleux dédaigna de répondre ;
Son silence éloquent disait assez à tous
Que ce vrai tant cherché ne fut point fait pour nous.
Mais lorsque pénétré d'une ardeur ingénue,
Un simple citoyen l'aborda dans la rue ;
Et que, disciple sage, il prétendit savoir
Quel est l'état de l'homme, et quel est son devoir ;
Sur ce grand intérêt, sur ce point qui nous touche,
Celui qui savait tout ouvrit alors la bouche ;
Et dictant d'un seul mot ses décrets solennels :
« Aimez Dieu, lui dit-il, mais aimez les mortels. »
Voilà l'homme et sa loi, c'est assez : le ciel même
A daigné tout nous dire en ordonnant qu'on aime.

Le monde est médisant, vain, léger, envieux ;
Le fuir est très-bien fait, le servir encor mieux :
A sa famille, aux siens, je veux qu'on soit utile.

Telle est la morale de Voltaire ; elle se résume tout entière en ces deux mots : justice et bienfaisance. Nous avons vu, par sa vie, comment il a su la mettre en pratique ; nous verrons, par l'étude de ses idées politiques, quelles heureuses applications il en a tirées. Là est le beau et grand côté de Voltaire ; il est fâcheux qu'il n'y ait pas joint une idée plus élevée et plus sévère des devoirs de l'homme envers lui-même et de ce que l'on nomme plus particulièrement les *mœurs*.

Il eût donné ainsi à sa morale sociale même une base plus solide, et il nous eût épargné cette licence de langage qui souille trop souvent ses écrits. Là est le côté faible de Voltaire, comme en général du XVIII[e] siècle : il a trop lâché la bride aux passions. Il recommande bien la *modération* : la modération est une excellente règle de prudence, d'intérêt bien entendu, et c'est ce que Voltaire comprend très-bien (1) ; mais il faut à l'homme un autre frein, et l'homme a en effet une autre règle, plus élevée et

(1) Apprenez, insensés qui cherchez le plaisir,
Et l'art de le connaître et celui de jouir.

vraiment impérative, la règle du *devoir*, cette source du *respect de soi-même*, que Voltaire oublie trop ici. C'est au philosophe de Kœnigsberg qu'appartient l'honneur d'avoir, sur ce point, redressé et complété la morale du XVIIIe siècle.

Mais ce qui revient constamment dans ces discours de Voltaire sur l'homme, outre le grand principe de l'humanité, qui les anime, comme il anime tous ses écrits, et la grande loi de la bienfaisance, qui en forme la conclusion, c'est l'amour de l'indépendance :

Voulez-vous vivre heureux, vivez toujours sans maître.

Et ce que l'on pourrait appeler en empruntant à Montesquieu une de ses expressions, l'*amour de l'amitié :*

O divine amitié, félicité parfaite,
Seul mouvement de l'âme où l'excès soit permis,
Change en bien tous les maux où le ciel m'a soumis,
Compagne de mes pas dans toutes mes demeures,
Dans toutes les saisons et dans toutes les heures :
Sans toi tout homme est seul ; il peut par ton appui
Multiplier son être et vivre dans autrui.
Idole d'un cœur juste, et passion du sage,
Amitié, que ton nom couronne cet ouvrage !
Qu'il préside à mes vers comme il règne en mon cœur;
Tu m'appris à connaître, à chercher le bonheur.

Ce sont là de nobles sentiments ; ils sont trop rares, pour n'avoir pas un grand prix et pour ne pas racheter bien des défauts (1).

(1) Dans cette revue des idées morales de Voltaire, je n'ai point parlé de l'un de ses ouvrages les plus célèbres et les plus originaux, de *Candide*. C'est que ce n'est point dans cet ouvrage qu'il faut chercher sa doctrine morale. Selon M. Cousin (*Histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle*, deuxième leçon), « c'est peut-être le livre le plus coupable qui soit sorti d'une plume humaine ;.... Voltaire y flétrit tous les sentiments honnêtes : il livre au ridicule la vertu comme le vice, les heureux et les infortunés, les tyrans et les victimes. Le fruit le plus certain de cette triste lecture est le dégoût de la vie, un désolant scepticisme, et un égoïsme sans bornes. » M. Cousin me paraît avoir pris beaucoup trop au tragique le conte de Voltaire. Pour moi, je n'y saurais voir qu'une très-vive boutade contre l'optimisme. Si l'auteur ne montre que le mal sur la terre, c'est pour mieux faire ressortir l'erreur du système qu'il veut réfuter. Ses peintures ne sont d'ailleurs que trop conformes à la réalité des choses humaines. En tout cas, elles n'ont pas du tout le caractère que M. Cousin leur attribue. Quelle est enfin la conclusion du livre ou *la moralité du conte* ? C'est qu'il faut cultiver son jardin, c'est-à-dire travailler, « parce que le travail éloigne de nous trois grands maux : l'ennui, le vice et le besoin ». Il me semble que cette conclusion n'est pas si mauvaise.

QUINZIÈME LEÇON.

VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES.

Deux classes d'idées politiques, d'inégale valeur, à distinguer dans Voltaire. — Définition du meilleur gouvernement. — Explication des opinions monarchiques de Voltaire. — Son antipathie contre les parlements ; il n'est cependant pas, en principe, le partisan de la royauté absolue. — Influence de Genève et de la Suisse sur les idées politiques de Voltaire. — *Idées républicaines par un citoyen de Genève*. Quoiqu'il n'admette pas le principe de l'égalité des droits politiques, Voltaire reconnaît très-bien la supériorité du gouvernement républicain ; — contre les lois somptuaires ; — revendication de la liberté de la presse ; — contre l'immixtion de la puissance ecclésiastique dans le gouvernement civil. — Que Voltaire exagère à son tour les droits de la puissance civile ; conséquence de cette erreur.

Nous entreprenons aujourd'hui l'étude des *idées politiques* de Voltaire. Sous ce titre, je comprends non-seulement les idées de ce philosophe en matière de gouvernement et de liberté politique, ses idées

relatives à la politique proprement dite, mais encore toutes celles que suscitent en lui l'injustice et la barbarie des institutions sociales de son temps, telles que la pénalité, le servage, l'esclavage, la théocratie, etc., et par lesquelles il tend à détruire ou à réformer ces institutions. Mais, si je réunis ces deux classes d'idées sous un même titre, je tiens aussi à les bien distinguer; car il s'en faut qu'elles aient la même valeur : on a pu reprocher aux premières de n'être « ni très-originales, ni très-arrêtées » (1); les secondes, au contraire, forment la principale gloire de Voltaire. C'est dans celles-ci surtout que se manifeste son grand principe de l'humanité; dans celles-là sa philosophie politique est beaucoup moins ferme et moins neuve. Et ici se confirme ce que j'ai dit dès le début, que, dans cette grande élaboration d'idées qui s'accomplit au XVIIIe siècle, Voltaire représente plus particulièrement l'idée de l'*humanité*, comme Montesquieu, celle de la *liberté politique*, et Rousseau celle de la *souveraineté du peuple* et de l'*égalité*.

Ce n'est pas que Voltaire se soit montré indifférent sur la question politique proprement dite, sur la question de la nature du gouvernement et des conditions de la liberté politique.

(1) Paul Janet, t. II, p. 456.

Il y a un thème fort accrédité, de nos jours, dans certains pays : c'est que la liberté politique est une chose indifférente par elle-même, et que le meilleur gouvernement est celui qui assure le mieux, n'importe par quels moyens, la tranquillité générale et le bien-être du peuple, à quoi l'on ajoute, suivant les cas, l'égalité sociale. Ce thème est celui de tous les despotismes, depuis le régime paternel de ces princes qui prétendent traiter leurs sujets comme leurs enfants, mais qui, en réalité, les traitent comme des enfants, jusqu'au gouvernement de ces Césars qui traitent les hommes comme des esclaves, pour leur plus grand bien, et qui, afin de rendre leur servitude plus tolérable, les courbent tous sous le même niveau.

Ce thème revêt des couleurs très-diverses : tantôt il étale une apologie nette et franche du despotisme, qu'il déclare brutalement le meilleur de tous les gouvernements; tantôt il affecte l'indifférence sur la question de la forme du gouvernement, ce qui veut dire qu'il faut savoir s'accommoder du gouvernement existant, quelque despotique qu'il soit. Cette indifférence n'est pas indifférente à ce qui est, tant qu'il est et qu'on en peut profiter.

On ne saurait, à coup sûr, attribuer à Voltaire ni cet amour effréné du despotisme, ni cette indifférence hypocrite à l'endroit de la nature du gouver-

nement. Cette question ne lui paraît pas, comme à certaines fortes têtes, oiseuse et stérile, bien qu'il ne l'ait guère explicitement traitée; et, quand il a occasion d'en dire son mot, ce n'est pas au despotisme que s'adressent ses sympathies. Il définit quelque part le meilleur gouvernement : « celui où toutes les conditions sont également protégées par les lois » (1); ailleurs : «celui où l'on n'obéit qu'aux lois » (2). — « La liberté, pour lui comme pour Montesquieu, consiste précisément à ne dépendre que des lois (3). » Quoique ces définitions n'aient pas toute la précision nécessaire, elles n'annoncent pas du moins un ami du despotisme.

(1) *Pensées sur l'administration publique* (vers 1753). Voici le passage d'où j'ai extrait la définition que je viens de citer : « On demande toujours quel gouvernement est préférable. Si l'on fait cette question à un ministre ou à son commis, ils seront sans doute pour le pouvoir absolu; si c'est à un baron, il voudra que le baronnage partage le pouvoir législatif. Les évêques en diront autant; le citoyen voudra, comme de raison, être consulté, et le cultivateur ne voudra pas être oublié. Le meilleur gouvernement semble être celui où toutes les conditions sont également protégées par les lois. »

(2) *Dictionnaire philosophique,* art. *États, Gouvernements, Quel est le meilleur?* 1757. « Mais encore une fois, dit l'Européen, quel état choisiriez-vous? Le brame répondit : celui où l'on n'obéit qu'aux lois. C'est une vieille réponse, dit le conseiller. Elle n'en est pas plus mauvaise, dit le brame. Où est ce pays là, dit le conseiller? Le brame dit : Il faut le chercher.

(3) *Pensées sur l'administration publique.*

Mais, il faut le reconnaître, Voltaire n'a pas pour la monarchie absolue, telle qu'elle existait de son temps, l'horreur que nous lui voudrions. Venu à une époque où la France était, de longue date, façonnée à l'omnipotence du monarque, où l'autorité royale était au-dessus de toute discussion, où la personne même du roi était regardée comme sainte et sacrée; ayant subi lui-même, comme on le voit par son *Siècle de Louis XIV*, le prestige qu'avait exercé le règne de ce prince, — l'ayant subi d'autant plus qu'il était plus sensible à la gloire des lettres; et, malgré les abus de pouvoir dont il fut lui-même tant de fois la victime, malgré la hardiesse de son esprit et l'indépendance naturelle de son caractère, partageant, lui aussi, lui, l'ennemi juré de toutes les superstitions, cette sorte de superstition qu'inspirait encore au XVIIIe siècle l'antique monarchie (1), qui, sous sa forme actuelle, n'était pas pourtant aussi antique qu'on le pensait; partageant, disons-le aussi, bien des préjugés qui en découlaient et qu'il a lui-même contribué à répandre; ayant besoin, d'ailleurs, de ménager le pouvoir existant pour remplir la mission qu'il s'était donnée, Voltaire, pensionnaire du roi en sa qualité d'historiographe de France, et

(1) « Il est tout naturel, dit-il dans ses *Pensées sur l'administration*, d'aimer une maison qui règne depuis huit cents années. »

gentilhomme ordinaire de la chambre du roi, Voltaire, sur la question pratique, ne pouvait se faire, je ne dis pas le théoricien (ce n'était pas un théoricien de sa nature), mais le défenseur des institutions républicaines, comme le citoyen de Genève, ou même de la monarchie parlementaire, comme le baron de Montesquieu. De là aussi le caractère superficiel des commentaires qu'il a écrits sur l'*Esprit des lois* et sur le *Contrat social.*

Voltaire n'aimait pas les parlements, et il faut convenir que la philosophie avait contre eux de bien forts griefs. Que d'ouvrages n'ont-ils pas brûlés! Que de nouveautés n'ont-ils pas proscrites! On en ferait un gros livre, un livre fort triste, mais fort intéressant. La France a eu en tout temps cette mauvaise chance que, par leur esprit rétrograde, les corps qui devaient être chez elle les représentants de la liberté, se sont en quelque sorte appliqués à rendre populaire le pouvoir absolu. Voltaire applaudit à la destruction du parlement par Maupeou (1771) : dans cet acte, qui chassait les juges de Labarre et de Lally, il voyait le signal d'une salutaire réforme de la justice; mais il ne voyait pas que, si mauvais et si faible qu'il fût, le parlement était encore une barrière opposée à l'autorité royale, qui allait se trouver désormais omnipotente, pour le mal comme pour le bien. Il ne fallait pas applaudir à la destruc

tion du parlement, mais en demander la réforme. La suppression de certains abus criants, comme la vénalité des offices, contre laquelle Voltaire s'était souvent élevé, et qu'il a justement reproché à Montesquieu d'avoir défendue, dissimulait à ses yeux et à ceux de beaucoup d'esprits, d'ailleurs libéraux, la portée de cette mesure. Pareille chose est souvent arrivée en France; mais, cette fois, le public ne s'y trompa point. « Pour la première fois, dit Henri Martin (1), l'opinion ne fut pas avec Voltaire, mais avec Mably. Les paroles de liberté, de droit, de légalité, sorties du sein des corps judiciaires, l'avaient fortement émue. Elle méprisait trop le ministère pour lui savoir gré de ses réformes. » La mesure eut d'ailleurs (ce qui se voit souvent dans les choses de ce monde) un effet tout contraire à celui qu'on se proposait : elle affaiblit la monarchie en l'isolant et en provoquant l'explosion de l'opinion publique. Il en sortit un torrent de livres plus hardis les uns que les autres (2).

N'allez pas croire cependant, sur ce que je viens de dire, que Voltaire fut, en principe, le partisan de la royauté absolue, et qu'il n'eut pas le sentiment de la liberté et de l'égalité républicaines. J'ai déjà eu

(1) *Histoire de France*, t. XVI, p. 285.

(2) Voy. Bersot, *Études sur le* XVIII[e] *siècle*, t. I, p. 45.

occasion de citer de lui des traits et des morceaux qui prouvent le contraire. Il avait visité la Hollande, dans sa jeunesse, à deux reprises; et, suivant l'expression de M. Villemain (1), la vue d'Amsterdam lui avait arraché un cri d'indépendance :

« Ici, écrivait-il, pas un oisif, pas un pauvre, pas un petit-maître, pas un insolent. Nous rencontrâmes le *Pensionnaire* à pied, sans laquais, au milieu de la populace. On ne voit personne qui ait de cour à faire; on ne se met pas en haie pour voir passer un prince; on ne connaît que le travail et la modestie. »

Telle est l'impression que la Hollande avait faite sur lui dans sa jeunesse ; il en conserva le souvenir jusque dans sa vieillesse :

« Un citoyen d'Amsterdam, écrit-il dans ses *Pensées sur l'administration*, est un homme; un citoyen à quelques degrés de longitude par delà est un animal de service. »

Le spectacle des libertés publiques de l'Angleterre, nous l'avons déjà dit, ne l'avait pas non plus laissé indifférent; je n'en veux donner ici pour preuve que les lignes suivantes : *Lettres sur les Anglais* (1) :

(1) *Tableau de la littérature au* XVIII[e] *siècle*, XIV[e] leçon.

(2) Lettre VIII, *Sur le Parlement*.

« La nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui, d'efforts en efforts, ait enfin établi ce gouvernement sage où le prince, tout-puissant pour faire le bien, a les mains liées pour faire du mal ; où les seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion. . . . .

. . . .

« Il en a coûté sans doute pour établir la liberté en Angleterre ; c'est dans des mers de sang qu'on a noyé l'idole du pouvoir despotique ; mais les Anglais ne croient pas avoir acheté trop cher leurs lois. Les autres nations n'ont pas eu moins de trouble, n'ont pas versé moins de sang qu'eux ; mais, ce sang qu'elles ont répandu pour la cause de leur liberté, n'a fait que cimenter leur servitude. »

Enfin, le séjour ou le voisinage de la république de Genève et de la Suisse exerça sur cet esprit si accessible aux idées libérales une très-heureuse influence. Voltaire trouvait à Genève un gouvernement républicain et une liberté politique dont l'Europe n'offrait guère d'exemples à cette époque et dont on ne pouvait certainement puiser l'idée en France. C'était un spectacle fort instructif pour un Français du XVIIIe siècle : il fit sur Voltaire une vive impression, et donna un nouveau cours à ses idées. J'ai déjà cité les beaux vers qu'il composa en 1755, en venant s'établir sur les bords du

lac de Genève : ces vers sont un hymne à la liberté républicaine, en même temps qu'à la beauté du pays. Mais nous pouvons invoquer un témoignage plus décisif et plus précis. Nous avons de lui un opuscule composé dix ans plus tard (en 1765), sous ce titre : *Idées républicaines par un citoyen de Genève*, qui montre clairement et l'influence que Genève avait eue sur les idées politiques de Voltaire, et en même temps ce que sa raison trouvait à reprendre dans les lois de cette république.

On y trouve des traits sanglants contre le despotisme :

« Une société d'hommes gouvernée arbitrairement, ressemble parfaitement à un troupeau de bœufs mis au joug pour le service du maître. Il ne les nourrit qu'afin qu'ils soient en état de le servir ; il ne les panse dans leurs maladies qu'afin qu'ils lui soient utiles en santé ; il les engraisse pour se nourrir de leur substance, et il se sert de la peau des uns pour attacher les autres à la charrue. »

Voltaire montre ici sa préférence pour le gouvernement républicain, et la raison de la supériorité de ce gouvernement sur tous les autres :

« Il n'y a jamais eu de gouvernement parfait, parce que les hommes ont des passions ; et, s'ils n'avaient pas de passions, on n'aurait pas besoin de gouvernement. Le plus tolé-

rable de tous est sans doute le républicain, parce que c'est celui qui rapproche le plus les hommes de l'égalité naturelle. Tout père de famille doit être le maître dans sa maison, et non pas dans celle de son voisin. Une société étant composée de plusieurs maisons et de plusieurs terrains qui leur sont attachés, il est contradictoire qu'un seul homme soit le maître de ces maisons et de ces terrains; et il est dans la nature que chaque maître ait sa voix pour le bien de la société. »

Il avait déjà dit dans ses *Pensées sur l'administration* :

« Un républicain est toujours plus attaché à sa patrie qu'un sujet à la sienne, par la raison qu'on aime mieux son bien que celui de son maître. »

Seulement Voltaire ne veut pas qu'on accorde le droit de suffrage à ceux qui n'ont pas de propriété sur le sol de la république ; il met ici en avant un principe contraire à celui de l'égalité républicaine, et il se montre, sur cette question, moins avancé que Montesquieu :

« Ceux qui n'ont ni terrain, ni maison dans cette société, doivent-ils y avoir leur droit? Ils n'en ont pas plus le droit qu'un commis payé par des marchands n'en aurait à régler leur commerce; mais ils peuvent être associés, soit pour avoir rendu des services, soit pour avoir payé leur association. »

La comparaison employée ici par Voltaire manque de justesse : le rapport des citoyens non-propriétaires avec les citoyens propriétaires ne peut être comparé à celui des commis avec les marchands qui les payent. Une république n'est pas une association de capitalistes et de propriétaires, puisqu'il faudrait alors que leurs fonds fussent mis en commun, et que les autres membres de la société fussent les commis gagés de cette association; elle est une société de citoyens, et par cela même que tous ses membres sont citoyens, ils doivent tous, quelle que soit leur fortune, jouir des mêmes droits civils et politiques, à moins qu'ils n'en soient notoirement incapables ou qu'ils ne s'en soient rendus indignes. Le système consacré ici par Voltaire a pour effet de scinder la république en deux classes divisées d'intérêts comme de droits, et par conséquent nécessairement hostiles : la classe des propriétaires, à laquelle appartiendrait exclusivement le droit de gouverner l'État, et celle des non-propriétaires, qui, étant ainsi gouvernée, sans pouvoir prendre part au gouvernement, retomberait à l'état de paria.

On voit, par cet exemple, que, si Voltaire eût été « citoyen de Genève », il se fût rangé dans le parti aristocratique. C'est là que le portaient sa naissance, son éducation, sa fortune, ses affinités et ses rela-

tions, tandis que Rousseau était naturellement porté vers le parti démocratique, qui voyait en lui son représentant (1).

Voltaire d'ailleurs, se fût bien gardé de s'obstiner dans un fol orgueil. Il avait l'esprit trop étendu et trop juste pour cela. Aussi au milieu des dissensions dont il est témoin, mais dont il ne voit pas bien toutes les causes, ne manque-t-il pas de faire appel à la raison :

« Quel est le remède à ce mal? La raison qui se fait entendre à la fin quand les passions sont lasses de crier. Alors les deux partis relâchent un peu de leurs prétentions dans la crainte de pis; mais il faut du temps. »

Et plus loin :

« On a dit mille fois que l'autorité veut toujours croître, et le peuple toujours se plaindre; qu'il ne faut ni céder à toutes ses représentations, ni les rejeter toutes; qu'il faut un frein à l'autorité et à la liberté; qu'on doit tenir la balance égale : mais où est le point d'appui? Qui le fixera? Ce sera le chef-d'œuvre de la raison et de l'impartialité. »

(1) L'auteur des *Lettres de la campagne*, qui contrastent si singulièrement avec les *Lettres de la montagne*, le procureur général Tronchin, était lié avec Voltaire.



Je me permets d'ajouter : ce sera l'œuvre de la justice. Là est la véritable règle de la politique.

Si Voltaire ne pousse pas assez loin le principe républicain, il n'en rend pas moins justement hommage à la vertu de ce principe : il lui attribue avec raison la prospérité de Genève et de la Suisse, et il en signale très-bien le rapport avec l'esprit protestant. Il faut lire la comparaison qu'il établit entre la Suisse et les États du pape :

« La moitié du terrain de la Suisse est composée de rochers et de précipices, l'autre est peu fertile; mais quand des mains libres, conduites enfin par des esprits éclairés, ont cultivé cette terre, elle est devenue florissante. Le pays du pape, au contraire, depuis Orviette jusqu'à Terracine, dans l'espace de plus de cent vingt milles de chemin, est inculte, inhabité, et devenu malsain par la disette; on peut y voyager une journée entière sans y trouver ni hommes, ni animaux.. Il y a plus de prêtres que de cultivateurs; on n'y mange guère d'autre pain que du pain azyme. C'est là ce pays qui était couvert, du temps des anciens Romains, de villes opulentes, de maisons superbes, de moissons, de jardins et d'amphithéâtres. Ajoutons encore à ce contraste que six régiments suisses s'empareraient en quinze jours de tout l'État du pape. Qui aurait fait cette prédiction à César, lorsqu'en passsant il vint battre les Suisses au nombre de près de quatre cent mille, l'aurait bien étonné. »

Mais, en même temps, Voltaire s'élève contre cer-

taines lois que condamnait sa raison, c'est-à-dire la raison elle-même :

Contre les lois somptuaires :

« On ne doit pas plus régler les habits du riche que les haillons du pauvre. Tous deux, également citoyens, doivent être également libres. Chacun s'habille, se nourrit, se loge comme il peut. Si vous défendez au riche de manger des gélinottes, vous volez le pauvre, qui entretiendrait sa famille du prix du gibier qu'il vendrait au riche. Si vous ne voulez pas que le riche orne sa maison, vous ruinez cent artistes. Le citoyen qui, par son faste, humilie le pauvre, enrichit le pauvre par ce même faste beaucoup plus qu'il ne l'humilie. L'indigence doit travailler pour l'opulence, afin de s'égaler un jour à elle. »

Contre les entraves apportées à la liberté de la presse :

« Dans une république digne de ce nom, la liberté de publier ses pensées est le droit naturel du citoyen. Il peut se servir de sa plume comme de sa voix : il ne doit pas être plus défendu d'écrire que de parler ; et les délits faits avec la plume doivent être punis comme les délits faits avec la parole. Telle est la loi d'Angleterre, pays monarchique, mais où les hommes sont plus libres qu'ailleurs, parce qu'ils sont plus éclairés. »

Contre l'immixtion de la puissance ecclésiastique dans le gouvernement civil :

« C'est insulter la raison et les lois de prononcer ces mots : *gouvernement civil et ecclésiastique*. Il faut dire : *gouvernement civil et règlements ecclésiastiques.* »

Par exemple, contre le droit que la puissance ecclésiastique s'était arrogé d'infliger aux citoyens d'humiliantes censures :

« Une assemblée ecclésiastique, qui présumerait de faire mettre à genoux un citoyen devant elle, jouerait le rôle d'un pédant qui corrige des enfants, ou d'un tyran qui punit des esclaves. »

Contre celui qu'elle s'était réservé de nommer tous les professeurs :

« Quand les temps ont sensiblement changé, il y a des lois qu'il faut changer. Ainsi lorsque Triptolème apporta l'usage de la charrue dans Athènes, il fallut abolir la police du gland. Dans le temps où les académies n'étaient composées que de prêtres, et qu'eux seuls possédaient le jargon de la science, il était convenable qu'eux seuls nommassent tous les professeurs; c'était la police du gland : mais aujourd'hui que les laïques sont éclairés, la puissance civile doit reprendre son droit à nommer à toutes les chaires. »

Enfin contre la loi qui interdisait à tout catholique d'acquérir des terres sur le territoire de la république :

« Si une république s'est formée dans les guerres de la

religion, si, dans ces troubles, elle a écarté de son territoire les sectes ennemies de la sienne, elle s'est sagement conduite, parce qu'alors elle se regardait comme un pays environné de pestiférés, et qu'elle craignait qu'on ne lui apportât la peste. Mais lorsque ces temps de vertige sont passés, lorsque la tolérance est devenue le dogme dominant de tous les honnêtes gens de l'Europe, n'est-ce pas une barbarie ridicule de demander à un homme qui vient s'établir et apporter ses richesses dans notre pays : Monsieur, de quelle religion êtes-vous? L'or et l'argent, l'industrie, les talents, ne sont d'aucune religion. »

Voilà d'excellentes critiques et d'excellentes maximes, et il n'y aurait rien à redire si, en repoussant les empiétements de la puissance ecclésiastique sur la puissance civile, Voltaire ne consacrait à son tour les empiétements de la puissance civile sur les droits de la conscience et ne portait ainsi atteinte à la liberté religieuse. Après avoir dit, ce qui est juste, qu'il est absurde de prononcer ces mots : gouvernement civil et ecclésiastique, mais qu'il faut dire : gouvernement civil et règlements ecclésiastiques, il ajoute, ce qui est faux : « et aucun de ces règlements *ne* doit être fait *que* par la puissance civile. » C'est tout le contraire qu'il faudrait dire : aucun de ces règlements ne doit être fait par la puissance civile.

Ce n'est pas là une opinion exprimée en passant, comme on en trouve tant dans Voltaire; c'est sa con-

stante doctrine. Voyez son opuscule intitulé : *La voix du sage et du peuple*, écrit en 1750, dans le temps des querelles pour la bulle ; il y exprime la même opinion. Voltaire a raison de soutenir qu'il ne doit pas y avoir deux puissances dans un État, et que par conséquent l'Église ne doit point former un État dans l'État ; il a raison aussi de dire qu'on abuse dela distinction entre puissance spirituelle et puissance temporelle : cette distinction a sans doute ses périls auxquels il faut bien prendre garde dans l'intérêt même de la liberté ; mais Voltaire va beaucoup trop loin en posant ce principe, que le prince ou l'État doit être le maître absolu de tous les règlements ecclésiastiques.

« Cette raison nous enseigne que le prince doit être maître absolu de toute police ecclésiastique, *sans aucune restriction*, puisque cette police ecclésiastique est une partie du gouvernement ; et, de même que le père de famille prescrit au précepteur de ses enfants les heures du travail, le genre des études, etc., de même le prince peut prescrire à tous les ecclésiastiques, sans exception, tout ce qui a le moindre rapport à l'ordre public. »

Dans l'article du *Droit canonique* du *Dictionnaire philosophique*, il dit encore plus explicitement :

« Il est de toute évidence que, dans une religion, dont Dieu est représenté comme l'auteur, les fonctions des mi-

nistres, leurs personnes, leurs biens, leurs prétentions, la manière d'enseigner la morale, de prêcher le dogme, de célébrer les cérémonies, les peines spirituelles, que tout, en un mot, ce qui intéresse l'ordre civil, doit être soumis à l'autorité du prince et à l'inspection des magistrats. »

J'admets l'inspection des magistrats, mais je ne saurais admettre l'autorité absolue que Voltaire accorde ici au prince ou à l'État. Tout ce que l'État a le droit de faire, c'est de veiller à ce que les règlements ecclésiastiques ne portent point atteinte aux droits des citoyens, c'est-à-dire à la liberté de chacun; le reste n'est pas de sa compétence : en y intervenant, il empiète sur le domaine de la conscience, c'est-à-dire de la liberté elle-même :

« Le prince philosophe, dit encore Voltaire dans *La voix du sage et du peuple*, encouragera la religion qui enseigne toujours une morale pure et très-utile aux hommes; il empêchera qu'on ne dispute sur le dogme, parce que ces idées n'ont jamais produit que du mal. »

C'était là aussi, vous vous le rappelez, l'idée du bon abbé de Saint-Pierre; mais quelle singulière façon d'entendre la liberté!

Cette fausse théorie de Voltaire sur les rapports de l'Église et de l'État a trouvé en France beaucoup de partisans. C'est elle qui égara la *Constituante*, quand

cette assemblée décréta la *constitution civile du clergé*. C'est ainsi que plus tard la *Convention* adopta l'erreur de Rousseau en décrétant le culte de l'Être suprême. Vous voyez par ces deux exemples quelles fâcheuses conséquences peut avoir dans la pratique la déviation aux vrais principes. Vous voyez aussi combien il est difficile, même aux plus grands esprits, de saisir ces vrais principes, puisque ni Rousseau, ni Voltaire, ni même Montesquieu ne les ont pas toujours bien discernés.

Puisque le cours de cette leçon m'a amené à parler des idées de Voltaire sur la question des rapports de l'Église et de l'État, je ne veux pas quitter ce sujet sans dire un mot de son opinion sur une question qui est plus que jamais à l'ordre du jour et qui semble se précipiter vers sa solution : la suppression du pouvoir temporel du pape. Voltaire a fait à ce pouvoir, comme en général à tous les priviléges du clergé, une guerre acharnée. Il y a de lui, entre autres choses sur cette question, un écrit dont les premières éditions portaient des titres erronés (1), et dont le vrai titre était : *Les droits des uns et les usurpations des autres*, c'est-à-dire les droits des

(1) La première édition porte ce titre : *Les droits des hommes et les usurpations des autres* ; une édition publiée à Genève, celui-ci : *Les droits de Dieu et les usurpations des autres.*

hommes et les usurpations des papes. Le premier chapitre de cet écrit, intitulé : *Un prêtre de Christ doit-il être souverain*, commence ainsi :

« Pour connaître les droits du genre humain, on n'a pas besoin de citations. Les temps sont passés où des Grotius et des Puffendorf cherchaient le tien et le mien dans Aristote et dans saint Jérôme, et prodiguaient les contradictions et l'ennui, pour connaître le juste et l'injuste. Il faut aller au fait. »

Il y a près de cent ans que ces lignes sont écrites, et nous voyons, tout récemment, sur cette même question, les cardinaux du Sénat de France invoquer l'autorité de Vatel en faveur du pouvoir temporel du pape. Ces messieurs ne se doutent pas que le monde a marché depuis le moyen âge. Mais ils ont beau dire et beau faire, la théocratie n'en est pas moins frappée à mort, et parmi ceux qui lui ont porté les coups les plus rudes, il faut ranger Voltaire. Seulement dans la guerre qu'il lui livre, il accorde trop à la puissance civile, et sur ce point autorise trop le despotisme : celui des Césars n'est pas moins redoutable que celui des papes. Le progrès ne sera réel et complet qu'à la condition que tous les despotismes, ecclésiastiques et civils, disparaissent devant le grand principe de la liberté.

SEIZIÈME LEÇON.

—

VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

Principe mis en lumière par Voltaire dans son *Essai sur les probabilités en fait de justice*. — *Commentaire du traité des délits et des peines, de Beccaria*, et *Prix de la justice et de l'humanité*: contre la barbarie de la procédure criminelle alors usitée. — Contre la torture. — De la proportion entre les délits et les peines. — Sur la peine de mort : Qu'elle ne répare rien. — Contre le raffinement des supplices. — Contre la confiscation. — Sur la réforme des prisons. — Contre la loi du sacrilége et en général contre l'intolérance. — Services rendus par Voltaire et par la philosophie du XVIIIe siècle à la cause de la liberté de conscience.

Nous avons divisé les idées politiques de Voltaire en deux classes, comprenant, l'une, celles qui se rattachent à la *question politique* proprement dite, à la question du gouvernement et des droits politiques, et l'autre, celles qui ont trait à ce que j'appellerai la question d'*humanité* dans la société, quelle qu'en soit d'ailleurs la constitution politique.

Vous avez vu que, sur la première question, la pensée de Voltaire, tout en accusant des tendances libérales, manquait souvent de fermeté, de précision, quelquefois même de justesse; mais il n'en est pas de même de la seconde : ici aucune de ces qualités ne lui fait jamais défaut, et il y joint, de la manière la plus heureuse, toutes les ressources de son incomparable esprit, depuis l'ironie la plus fine jusqu'à l'éloquence la plus pénétrante. C'est qu'il est ici dans son véritable élément. Aussi, je le répète, là est sa principale gloire. En nous occupant de cette nouvelle classe d'idées, nous n'aurons donc qu'à le suivre et à le glorifier.

Un des vices qui le frappaient et le révoltaient le plus dans l'ancienne société, c'était la barbarie de la justice et de la législation pénale. Aussi est-ce là un des points sur lesquels il a surtout porté son attention, ses efforts et son influence.

Le livre de Beccaria, le *Traité des délits et des peines* (1764), ce petit livre qui a changé la face du droit criminel en Europe, était dû à l'inspiration de la philosophie française. Aussi les philosophes français l'adoptèrent-ils en quelque sorte comme leur enfant, et se chargèrent de lui faire faire son chemin dans le monde. L'année même où parut la traduction de cet ouvrage par Morellet, l'ami de Voltaire (1766), Voltaire s'empressa d'en publier lui-même un com-

mentaire, et ce commentaire est très-supérieur à ceux qu'il a écrits sur l'*Esprit des lois* et sur le *Contrat social*. L'occasion qui le lui fit écrire fut un de ces actes de barbarie que comportait l'ancienne législation et qui révoltaient notre philosophe à un si haut degré : la condamnation à mort et l'exécution d'une jeune fille coupable d'avoir abandonné son enfant. Ce sont ordinairement des actes de ce genre qui le poussent à prendre la plume : Voltaire n'est point un spéculatif qui disserte dans son cabinet; c'est un homme qu'indigne la barbarie partout où il la voit se produire, et qui en poussait la réforme par tous les moyens en son pouvoir. C'est ainsi que l'affaire de Calas nous a valu le *Traité de la tolérance*.

L'affaire du comte de Morangiès, accusé par des escrocs d'avoir reçu d'une vieille femme, la veuve Véron, qui paraissait tout au plus jouir du nécessaire, une somme de cent mille écus, — pour laquelle il avait eu, à la vérité, dans un besoin pressant d'argent, la faiblesse de délivrer des billets, — et retenu prisonnier à la conciergerie jusqu'à ce qu'il eût payé ces cent mille écus qu'il n'avait jamais reçus, cette affaire suggéra à Voltaire, qui prit la défense du comte de Morangiès et lui ramena le public et le Parlement, un *essai* fort ingénieux *sur les probabilités en fait de justice* (1772).

Une circonstance d'un autre genre lui remit la plume à la main sur la question de la réforme des lois criminelles.

On lisait le 15 février 1777 dans la *Gazette de Berne* :

« Un ami de l'humanité qui, content de faire le bien, veut se soustraire à la reconnaissance publique en cachant son nom, touché des inconvénients qui naissent de l'imperfection des lois criminelles de la plupart des états de l'Europe, a fait parvenir, à la Société économique de cette ville, un prix de cinquante louis en faveur du mémoire que la Société jugera le meilleur sur l'objet qui suit :

Composer et rédiger un plan complet et détaillé de législation sur les matières criminelles sous ce triple point de vue :

1° Des crimes et des peines proportionnées qu'il convient de leur appliquer ;

2° De la nature et de la force des preuves et des présomptions ;

3° De la manière de les acquérir par la voix de la procédure criminelle, en sorte que la douceur de l'instruction et des peines soit conciliée avec la certitude d'un châtiment prompt et exemplaire, et que la société civile trouve la plus grande sûreté possible pour la liberté et l'humanité. »

Si Voltaire n'a pas rédigé lui-même ce programme (comme on est tenté de le croire en le lisant), il l'a au moins inspiré, en tous cas, il ajouta cinquante louis au prix proposé, pour lequel le roi de Prusse et

le landgrave de Hesse avaient aussi envoyé des sommes d'argent; et, ce qui valait mieux encore, il voulut présenter ses observations, « ses doutes », comme il dit, sur le sujet mis au concours, afin d'ouvrir la voie aux concurrents. Tel est l'objet de l'écrit intitulé : *Prix de la justice et de l'humanité*, et qui est en quelque sorte son testament politique, car il est mort l'année suivante.

Recueillons maintenant dans ces divers écrits, auxquéls il faut joindre quelques articles du *Dictionnaire philosophique*, les idées les plus importantes, sinon pour nous, du moins par rapport à l'époque où Voltaire écrivait : « De quelque côté qu'on jette les yeux, disait-il, en terminant son commentaire sur le livre de Beccaria, on trouve la contrariété, la dureté, l'incertitude, l'arbitraire. Nous cherchons dans ce siècle à tout perfectionner; cherchons donc à perfectionner les lois dont nos vies et nos fortunes dépendent. »

1° Un grand principe mis en lumière par Voltaire dans son *Essai sur les probabilités en fait de justice*, c'est que, si, dans les affaires *civiles*, où il n'est question que d'argent, il est quelquefois nécessaire de se décider d'après la plus grande probabilité, comme quand il s'agit d'expliquer un testament équivoque ou une clause ambiguë d'un contrat de mariage, d'interpréter une loi obscure

sur les successions, sur le commerce, etc., dans les affaires *criminelles*, où il y va de la vie et de l'honneur des citoyens, la plus grande probabilité ne suffit plus.

« Pourquoi? C'est que si un champ est contesté entre deux parties, il est évidemment nécessaire, pour l'intérêt public et pour la justice particulière, que l'une des deux parties possède le champ. Il n'est pas possible qu'il n'appartienne à personne. Mais quand un homme est accusé d'un délit, il n'est pas évidemment nécessaire qu'il soit livré au bourreau sur la plus grande probabilité. Il est très-possible qu'il vive sans troubler l'harmonie de l'État. Il se peut que vingt apparences contre lui soient balancées par une seule en sa faveur. C'est là le cas et le seul cas de la doctrine du probabilisme. »

Et à ce propos, Voltaire cite divers exemples, où, pour s'être écarté de cette règle si simple et si évidente, et pour avoir admis des demi-preuves, qui au fond ne sont que des doutes, ou même des quarts et des huitièmes de preuves, la justice envoya des innocents à l'échafaud, entre autres Calas et Montbailli, ces deux victimes des erreurs judiciaires dont Voltaire eut au moins la satisfaction de réhabiliter l'honneur et de sauver la famille.

« Il faut le dire, ajoute-t-il, ces exemples étaient très-

fréquents il y a quelques années; la justice était égarée hors de ses limites; l'attention portée aux affaires d'État, la précipitation, et je ne sais quel désir secret de se rendre redoutables, coûta la vie à plus d'un innocent; et de cruels supplices suivirent de légers délits, qu'une correction paternelle aurait suffisamment expiés. L'Europe en fut indignée, et n'en parle encore qu'avec une horreur douloureuse. »

2° Un autre grand principe, c'est que la procédure criminelle ne traite pas l'*accusé* comme un *coupable*, et qu'elle lui fournisse tous les moyens possibles de se justifier. A ce sujet, Voltaire attaque vivement la procédure criminelle de son temps, qui, dit-il, « en plusieurs points semble n'avoir été dirigée qu'à la perte des accusés. »

« Un homme est-il accusé d'un crime (1), vous l'enfermez d'abord dans un cachot affreux; vous ne lui permettez communication avec personne; vous le chargez de fer, comme si vous l'aviez déjà jugé coupable. Les témoins qui déposent contre lui sont entendus secrètement (2); il ne les voit qu'un moment à la confrontation; avant d'entendre leurs dépositions, il doit alléguer les moyens de reproches qu'il a contre

(1) *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, XXII.

(2) « Toutes ces procédures secrètes, dit Voltaire dans le *Prix de la justice et de l'humanité* (art. 24), ressemblent peut-être trop à la mèche qui brûle imperceptiblement pour mettre le feu à la bombe. »

eux; il faut les circonstancier; il faut qu'il nomme au même instant toutes les personnes qui peuvent appuyer ces moyens; il n'est plus admis aux reproches après la lecture des dépositions. S'il montre aux témoins, ou qu'ils ont exagéré des faits, ou qu'ils en ont omis d'autres, ou qu'ils se sont trompés sur les détails, la crainte du supplice les fera persister dans leur parjure. Si des circonstances que l'accusé aura énoncées dans son interrogatoire sont rapportées différemment par les témoins, c'en sera assez à des juges ignorants ou prévenus pour condamner un innocent ».

« Quel est l'homme que cette procédure n'épouvante pas? Quel est l'homme juste qui puisse être sûr de n'y pas succomber? O juges! Voulez-vous que l'innocent accusé ne s'enfuie pas, facilitez-lui les moyens de se défendre ».

« La loi semble obliger le magistrat à se conduire envers l'accusé plutôt en ennemi qu'en juge. Ce juge est le maître d'ordonner la confrontation du prévenu avec le témoin (et, si besoin est, confronter, dit l'ordonnance de 1670, tit. VI, art. 1er). Comment une chose aussi nécessaire que la confrontation peut-elle être arbitraire »?

3° Un des moyens les plus barbares et les plus absurdes de la procédure criminelle de ce temps, c'était la question ou la torture. Comme Montesquieu, comme Beccaria, Voltaire s'élève avec force, à plusieurs reprises, contre cette monstrueuse ineptie, que plusieurs États de l'Europe venaient enfin d'abolir, mais qui subsistait encore en France et dans beaucoup d'autres pays.

« Elle est prohibée avec exécration (écrit Voltaire en 1777, dans le *Prix de la justice et de l'humanité*) dans le vaste empire de la Russie. Elle est abolie dans tous les États du héros du siècle, le roi de Prusse; dans ceux de l'impératrice reine; le juste et bienfaisant landgrave de Hesse l'a proscrite; elle est abhorrée dans l'Angleterre et dans d'autres gouvernements. »

Malheureusement Voltaire admet une exception en faveur de la torture.

« J'oserais croire, dit-il au même lieu (art. 24), qu'il n'a été qu'un seul cas où la torture parut nécessaire; et c'est l'assassinat de Henri IV, l'ami de notre république, l'ami de l'Europe, celui du genre humain. Le crime de sa mort perdait la France, exposait nos provinces, troublait vingt États. L'intérêt de la terre était de connaître les complices de Ravaillac. »

Voltaire n'admet que cette seule exception, mais cela est déjà beaucoup trop : il n'y a pas d'exception à la loi qui repousse une pareille monstruosité. Sur ce point, l'impératrice de Russie se montra plus libérale que lui : elle proscrivit la question sans aucune réserve, bien que, parmi les jurisconsultes qu'elle avait consultés, ceux mêmes qui en demandaient la suppression, fussent d'avis de la conserver pour le crime de lèse-majesté.

Sauf ce point, nul n'a parlé avec plus de force contre

la torture. Écoutez ce qu'il en dit dans son *Commentaire sur le livre des délits et des peines* (XII) :

« Tous les hommes, étant exposés aux attentats de la violence ou de la perfidie, détestent les crimes dont ils peuvent être les victimes. Tous se réunissent à vouloir la punition des principaux coupables et de leurs complices : et tous, cependant, par une pitié que Dieu a mise dans nos cœurs, s'élèvent contre les tortures qu'on fait souffrir aux accusés dont on veut arracher l'aveu. La loi ne les a pas encore condamnés, et on leur inflige, dans l'incertitude où l'on est de leur crime, un supplice beaucoup plus affreux que la mort qu'on leur donne, quand on est certain qu'ils la méritent. Quoi! J'ignore encore si tu es coupable, et il faudra que je te tourmente pour m'éclairer; et, si tu es innocent, je n'expierai point envers toi ces mille morts que je t'ai fait souffrir, au lieu d'une seule que je te préparais! Chacun frissonne à cette idée.....

» J'ai honte d'avoir parlé sur ce sujet, après ce qu'en a dit l'auteur *Des délits et des peines*. Je dois me borner à souhaiter qu'on relise souvent l'ouvrage de cet amateur de l'humanité. »

Et dans le *prix de la justice et de l'humanité* (art. 24) :

« On ne rencontre, dans les livres qui tiennent lieu de Code en France, que ces mots affreux : question préparatoire, question provisoire, question ordinaire, question extraordinaire, question avec réserve de preuves, question sans

réserve de preuves, question en présence de deux conseillers, question en présence d'un médecin, d'un chirurgien; question qu'on donne aux femmes et aux filles, pourvu qu'elles ne soient pas enceintes. Il semble que tous ces livres aient été composés par le bourreau.

» On est bien surpris de trouver dans ce Code d'horreur une lettre du chancelier d'Aguesseau, du 4 janvier 1734, dans laquelle sont ces propres termes : « ou la preuve du crime est complète, ou elle ne l'est pas. Au premier cas, il n'est pas douteux qu'on doive prononcer la peine portée par les ordonnances; mais, dans le dernier cas, il est aussi certain que l'on ne peut ordonner que la question ou un plus ample informé.

» Quel est donc l'empire du préjugé, illustre chef de la magistrature! Quoi! vous n'avez point de preuves, et vous punissez pendant deux heures un malheureux par mille morts, pour vous mettre en droit de lui en donner une d'un moment! Vous savez assez que c'est un secret sûr pour faire dire tout ce qu'on voudra à un innocent qui aura des muscles délicats, et pour sauver un coupable robuste. On l'a tant dit! Il en est tant d'exemples! Est-il possible qu'il vous soit égal d'ordonner ou des tourments affreux ou un plus ample informé? Quelle épouvantable et ridicule alternative! »

4° Il est encore un grand principe, un principe fondamental en matière criminel : ce principe, proclamé par Montesquieu, développé par Beccaria, défendu par Voltaire est celui d'une juste proportion entre les délits et les peines, entre les crimes et les

châtiments. Cette proportion est commandée à la fois par la justice et par l'intérêt de la société.

« En Allemagne et en France, dit Voltaire (*Prix de la justice et de l'humanité*, art. 2), on fait expirer sur la roue, sans distinction, ceux qui ont commis des vols sur les grands chemins, et ceux qui ont joint le meurtre à la rapine. Comment n'a-t-on pas vu que c'était avertir ces brigands d'être assassins, afin d'exterminer les objets et les témoins de leur crime? Punissez, mais ne punissez pas aveuglément. Punissez, mais utilement. Si on peint la justice avec un bandeau sur les yeux, il faut que la raison soit son guide. »

On frémit quand on songe à tous les délits, réels ou imaginaires, où l'ancienne législation appliquait la peine de mort. Je dis réels ou imaginaires, car elle punissait de mort outre l'hérésie et le sacrilége, dont je ne parle pas ici, parce que je veux mettre à part tout ce qui se rattache à la question de la tolérance et de la liberté religieuse, la magie et la sorcellerie, c'est-à-dire soit le charlatanisme, qui mérite tout au plus une peine correctionnelle, soit la folie, qui n'est passible d'aucune peine, mais seulement de l'incarcération quand elle est dangereuse.

Elle punissait de mort non-seulement le vol sur les grands chemins, mais dans certains pays le vol domestique :

« On a vu pendre, dans une ville très-riche, il n'y a pa longtemps, une fille de dix-huit ans. Quel était son crime Elle avait pris dix-huit serviettes à une cabaretière, sa maîtresse, qui ne lui payait point ses gages. Quel est l'effet de cette loi inhumaine, qui met ainsi dans la balance une vie précieuse contre dix-huit serviettes? C'est de multiplier les vols. » (*Ibid.*)

Elle punissait de mort la fabrication de la fausse monnaie.

« J'ai connu un jurisconsulte, dit Voltaire à ce sujet, dans son *Commentaire de Beccaria* (art. 17), qui voulait qu'on condamnât ce coupable, comme un homme habile et utile, à travailler à la monnaie du roi les fers aux pieds. »

Je pourrais citer bien d'autres cas, qui montrent que les codes de cette époque étaient, comme celui de Dracon, écrits avec du sang.

5° A l'égard du *meurtre*, Voltaire ne va pas jusqu'à se prononcer, avec Beccaria, contre la légitimité de la peine de mort; mais il incline évidemment du côté de ce jurisconsulte, et voudrait qu'on substituât, au moins dans la plupart des cas, les travaux forcés à la mort.

« C'està vous, messieurs, dit-il (*Prix de la justice et de l'humanité*, art. 3), d'examiner dans quel cas il est équitable d'arracher la vie à votre semblable, à qui Dieu l'a

donnée. — Vous qui travaillez à réformer ces lois, voyez avec le jurisconsulte M. Beccaria, s'il est bien raisonnable que, pour apprendre aux hommes à détester l'homicide, des magistrats soient homicides, et tuent un homme en grand appareil. Voyez s'il est nécessaire de le tuer quand on peut le punir autrement, et s'il faut gager un de vos compatriotes pour massacrer utilement votre compatriote, excepté dans un seul cas : c'est celui où il n'y aurait pas d'autre moyen de sauver la vie du plus grand nombre. C'est le cas où l'on tue un chien enragé. Dans toute autre occurence, condamnez le criminel à vivre pour être utile ; qu'il travaille continuellement pour son pays, parce qu'il a nui à son pays. Il faut réparer le dommage, la mort ne répare rien. »

La mort ne répare rien, voilà un des plus forts arguments qu'on puisse faire valoir contre la peine de mort. Voltaire aurait pu ajouter qu'outre qu'elle ne répare rien, elle est elle-même irréparable. Or, la justice humaine est toujours faillible.

6° A plus forte raison Voltaire s'élève-t-il contre tous ces raffinements dans les supplices où l'on voit, comme il dit très-bien (*Commentaire* II), que l'esprit humain s'est épuisé à rendre la mort affreuse, et qui semblait plutôt inventés par la tyrannie que par la justice. — « Aucun supplice, dit-il (*Prix*, art. 26), n'est permis au delà de la simple mort. » Mais au XVIII[e] siècle, ces supplices raffinés étaient encore usités. Je n'en veut citer qu'un exemple dont

j'emprunterai le récit à Voltaire lui-même, et qui montre jusqu'où allait encore la barbarie à cette époque, au moins dans certains cas.

Un pauvre diable, « un homme, dit Voltaire, dont l'humeur sombre et ardente avait toujours ressemblé à la démence, en en mot un véritable fou, frappe un jour Louis XV, au côté, d'un coup de canif, non pas pour le tuer, mais dans la pensée de lui *donner un avertissement*, afin qu'il cessât de persécuter le Parlement et qu'il punît l'archevêque, *cause de tout le mal*. Ce cerveau détraqué eût dû être envoyé à la Bastille ; voici le supplice qu'on lui fit subir, après qu'il eût été soumis aux tortures les plus cruelles. On avait fait venir d'Avignon une machine questionnaire, inventée par la diabolique imagination des inquisiteurs pontificaux.

« On mit dans les préparatifs du supplice de ce misérable, et dans son exécution, un appareil et une solennité sans exemple. On avait entouré de palissades un espace de cent pieds en carré, qui touchait à la grande porte de l'Hôtel-de-Ville. Cet espace était occupé en dedans et au dehors de tout le guet de Paris. Les gardes-françaises occupaient toutes les avenues, et des corps de gardes-suisses étaient répandus dans toute la ville. Le prisonnier fut placé vers les cinq heures (28 mars 1757) sur un échafaud de huit pieds carrés. On le lia avec de grosses cordes retenues par des cercles de fer qui assujettissaient ses bras et ses cuisses. On commença par lui

brûler la main dans un brasier rempli de soufre allumé; ensuite, il fut tenaillé avec de grosses pinces ardentes, aux bras, aux cuisses et à la poitrine. On lui versa du plomb fondu avec de la poix-résine et de l'huile bouillante sur toutes les plaies. Ces supplices réitérés lui arrachaient les plus affreux hurlements. Quatre chevaux vigoureux, fouettés par quatre valets de bourreau, tiraient les cordes qui portaient sur les plaies sanglantes et enflammées du patient; les tirades et les secousses durèrent une heure. Les membres s'allongèrent et ne se séparèrent point. Les bourreaux coupèrent enfin quelques muscles. Ses membres se détachèrent l'un après l'autre. Damiens, ayant perdu deux cuisses et un bras respirait encore; il n'expira que lorsque le bras qui lui restait fut séparé de son tronc tout sanglant. Les membres et le tronc furent jetés dans un bucher préparé à dix pas de l'échafaud (1). »

Voltaire n'ajoute pas à ce récit une seule réflexion. Il n'ose pas sans doute : la chose est trop délicate; mais cette simple relation n'en dit-elle pas plus que toutes les réflexions?

Ajoutons avec lui que le père, la femme, la fille de Damiens, *quoique innocents*, furent bannis du royaume, avec défense d'y revenir sous peine d'être pendus, et que tous ses parents furent obligés, par

(1) *Histoire des Parlements de Paris*, ch. LXVII.

le même arrêt, de quitter leur nom de Damiens, devenu exécrable (1).

Ajoutons aussi un détail qui peint les mœurs aristocratiques de ce temps : de grands seigneurs offrirent leurs chevaux pour l'écartellement du pauvre diable, et des femmes de la haute noblesse crurent faire leur cour en se disputant à prix d'or les fenêtres de la Grève pour aller se repaître de ces horreurs.

7° Voltaire se prononce aussi contre la confiscation, peine injuste, car elle n'atteint pas seulement le coupable, mais sa famille innocente : « après avoir fait mourir un coupable, dit-il (*Prix*, art. 27), il ne reste plus qu'à prendre ses dépouilles ».

8° Enfin il appelle l'attention sur la nécessité de réformer les prisons :

« Il ne faut pas qu'une prison ressemble à un palais ; il ne faut pas non plus qu'elle ressemble à un charnier. On se plaint que la plupart des geôles en Europe soient des cloaques d'infection, qui répandent les maladies et la mort, non-seulement dans leur enceinte, mais dans le voisinage. Le jour y manque, l'air n'y circule point. Les détenus ne s'entrecommuniquent que des exhalaisons empestées. Ils éprouvent un supplice cruel avant d'être jugés. La charité et la bonne

(1) *Précis du siècle de Louis XV*, ch. XXXVII.

police devraient remédier à cette négligence inhumaine et dangereuse. »

Toutes ces questions ne sont pas sans doute traitées avec toute la rigueur, toute la profondeur, toute l'étendue qu'elles comportent; mais sur tous ces points Voltaire fait entendre la voix même de l'humanité, et il lui emprunte ses accents les plus pénétrants. Aussi a-t-il puissamment coucouru à la réforme de la jurisprudence criminelle en France et en Europe. Quand on mesure le progrès qui s'est fait dans cette voie, on ne saurait avoir trop de reconnaissance pour les esprits auxquels nous les devons, les Montesquieu, les Beccaria, les Voltaire. Il s'en faut que tout soit fait, il s'en faut que tout vertige de barbarie ait disparu de nos codes; mais nous n'avons qu'à suivre ces grands esprits dans la voie qu'ils nous ont ouverte pour effacer les derniers restes de l'ancienne barbarie.

Mais c'est surtout aux institutions et aux lois introduites dans le monde par la superstition et le fanatisme que Voltaire fait une guerre acharnée. Ces deux terribles fléaux n'ont jamais eu de plus ardent ennemi; c'est à les poursuivre et à les détruire qu'il a consacré toute sa vie et toutes ses œuvres. Il y revient sans cesse, et sans cesse leur porte de nouveaux coups. Là est l'œuvre capitale de sa vie; là est

en quelque sorte l'unique but de sa philosophie : il finit par n'en plus connaître d'autre (1). Aussi les lois qu'ont enfantées le fanatisme et la superstition sont-elles surtout celles qui excitent son indignation et appellent ses foudres.

Dans son *Commentaire de Beccaria* et dans le *livre de la justice et de l'humaité*, il tonne contre les peines civiles, particulièrement contre la peine de mort infligée aux hérétiques, c'est-à-dire à ceux qui s'écartent de la religion dominante.

Voltaire ne s'attaque pas ici seulement au moyen âge, mais à son temps. « Un prédicant calviniste, dit-il en rappelant l'édit de 1714 (*Commentaire*); un prédicant calviniste, qui vient prêcher ses ouailles dans certaines provinces est puni de mort, s'il est découvert, et ceux qui lui ont donné à souper et à coucher sont envoyés aux galères perpétuelles. » — Et il ajoute plus loin, à propos de la confiscation, que leurs biens sont confisqués, et que leur femme et leurs enfants sont réduits à mendier leur pain. Ce n'était pas là de l'histoire ancienne.

(1) Dans le recueil des lettres inédites, récemment publié sous ce titre : *Voltaire à Ferney*, on lit les lignes suivantes adressées par Voltaire à madame Gabriel Crammer, à propos de la mort de M. du Commun : « Oui, c'était un philosophe, mais il était philosophe pour lui, et il me faut des gens qui le soient pour les autres, des esprits qui répandent la lumière et *rendent le fanatisme exécrable*. »

Il ne s'élève pas avec moins de force contre la loi qui punissait de mort le sacrilége; il rappelle et commente ces belles paroles de Montesquieu : « Il faut honorer la divinité, et non la venger. »

« Pesons ces paroles : elles ne signifient pas qu'on doive abandonner le maintien de l'ordre public; elles signifient, comme le dit le judicieux auteur des *Délits et des peines*, qu'il est absurde qu'un insecte croie venger l'Être suprême. »

Ce n'était pas là non plus de l'histoire ancienne. La terrible aventure du chevalier Labarre est de 1766, c'est-à-dire de l'année même, où Voltaire publia son commentaire de Beccaria. Il rappelle lui-même cette catastrophe dans le *Livre de la justice et de l'humanité*, et termine ainsi l'article qu'il consacre à la loi du sacrilége :

« Quand on se représente que des citoyens, d'ailleurs judicieux, ont signé le matin une si abominable boucherie, et qu'ils vont le soir passer le temps chez les dames, entendre et dire des plaisanteries, et mêler des cartes de leurs mains ensanglantées, peut-on concevoir de tels contrastes? Et n'est-on pas fortement tenté de renoncer à la société des hommes? »

Le supplice d'un innocent, dont le fanatisme joint à la barbare législation du temps avait causé la perte, l'affaire de Calas, je l'ai déjà dit, lui suggéra un *traité sur la tolérance* (1763).

Dans ce traité, Voltaire n'a pas de peine à établir que l'intolérance est contraire au droit naturel, au droit humain, non moins qu'au véritable esprit de l'Évangile : « Si vous voulez ressembler à Jésus-Christ, soyez martyrs et non pas bourreaux. » Il s'élève avec force contre les proscriptions qui frappaient encore les fils des victimes de la révocation de l'édit de Nantes, et contre les lois qui refusaient aux protestants un état civil. Il ne va pas sans doute aussi loin que le veulent le droit et la justice, et en général il invoque plutôt la *tolérance* que les *droits de la liberté de conscience*. Voltaire est surtout l'apôtre de la tolérance; mais, sous ce nom, le principe même de la liberté religieuse fait son chemin. Chaque heure a son œuvre et son langage appropriés au temps, aux circonstances, aux personnes. N'oublions pas, d'ailleurs, qu'ici c'est le politique qui parle autant que le philosophe :

« Nous savons que plusieurs chefs de famille, qui ont élevé de grandes fortunes dans les pays étrangers, sont prêts à retourner dans leur patrie; ils ne demandent que la protection de la loi naturelle, la validité de leurs mariages, la certitude de l'état de leurs enfants, le droit d'hériter de leurs pères, la franchise de leurs personnes; point de temples publics, point de droit aux charges municipales, aux dignités; les catholiques n'en ont ni à Londres, ni en plusieurs autres pays. Il ne s'agit plus de donner des priviléges immenses,

des places de sûreté à une faction, mais de laisser vivre un peuple paisible, d'adoucir des édits autrefois peut-être nécessaires et qui ne le sont plus. Ce n'est pas à nous d'indiquer au ministère ce qu'il faut faire; il suffira de l'implorer pour des infortunés. »

Citons encore la conclusion de l'ouvrage, où éclate si bien l'esprit qui anime Voltaire :

« Cet écrit sur la tolérance est une requête que l'humanité présente au pouvoir et à la prudence. Je sème un grain qui pourra un jour produire une moisson. Attendons tout du temps, de la bonté du roi, de la sagesse de ses ministres, et de l'esprit de raison qui commence à répandre partout sa lumière.

La nature dit à tous les hommes : Je vous ai fait naître faibles et ignorants... Puisque vous êtes faibles, secourez-vous; puisque vous êtes ignorants, éclairez-vous et supportez-vous. Quand vous seriez tous du même avis, ce qui certainement n'arrivera jamais, quand il n'y aurait qu'un seul homme d'un avis contraire, vous devriez lui pardonner ; car c'est moi qui le fais penser comme il pense. Je vous ai donné des bras pour cultiver la terre et une petite lueur de raison pour vous conduire; j'ai mis dans vos cœurs un germe de compassion pour vous aider les uns les autres à supporter la vie. N'étouffez pas ce germe, ne le corrompez pas, apprenez qu'il est divin, et ne substituez pas les misérables fureurs de l'école à la voix de la nature. »

Le grain semé par Voltaire, pour parler son langage, produisit en effet sa moisson, une riche et

belle moisson. Peu d'années après sa mort, en 1787, l'état civil était *légalement* restitué aux protestants, et bientôt la Révolution de 1789 leur rendait, outre les droits civils, les droits politiques. Ce fut en grande partie l'œuvre de Voltaire. On l'oublie trop aujourd'hui : c'est à la philosophie du XVIIIe siècle, c'est à Voltaire en particulier qu'est dû ce grand acte accompli par la Révolution française, d'avoir rendu les droits civils et politiques indépendants de la différence de religion, et d'avoir ainsi vraiment satisfait au principe de la liberté de conscience. Jusque-là les protestants ne jouissaient de ces droits que dans les pays où ils étaient les maîtres, et ces droits, trop souvent ils les refusaient aux autres ; à partir de cette époque, ils furent admis, au moins en France, aux mêmes droits civils et politiques que les autres citoyens ; et, dans les pays où régnait le protestantisme, ils durent à leur tour se relâcher toujours davantage de leur vieille intolérance, et faire une part de plus en plus large au principe de la liberté de conscience, c'est-à-dire en définitive à leur propre principe. Ce principe est en effet contenu en germe dans la Réforme, mais c'est la philosophie du XVIIIe siècle qui a développé ce germe. Il n'a pas encore, il est vrai, produit tous ses fruits : il reste beaucoup à faire ; mais il a été déjà beaucoup fait, et c'est, je le répète, à la philosophie

du XVIII[e] siècle, après la Réforme, qu'en revient l'honneur. Il n'y aurait pas moins d'injustice et d'ingratitude à oublier les services de l'une que ceux de l'autre.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

—

VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

Polémique de Voltaire contre l'esclavage. — Contre le servage. — Amour de Voltaire pour le bien public ; — son admiration pour Turgot. — Conclusion.

Nous avons entendu en quelque sorte l'humanité elle-même protester par la bouche de Voltaire contre la barbarie de la procédure criminelle et de la législation pénale, qui étaient encore en pleine vigueur au XVIIIe siècle en France et dans la plupart des États de l'Europe, et en provoquer la réforme par sa voix en même temps que par celle de Montesquieu, le premier en date, de Beccaria, qui a attaché son nom à cette réforme, et d'autres philosophes qui suivirent ces promoteurs dans la même route (1).

(1) Un des nombreux ouvrages auxquels donna lieu la question soulevée par Montesquieu, Beccaria et Voltaire, portait ce titre piquant : *Essai sur quelques changements qu'on pourrait faire dès*

C'est aussi l'humanité que nous avons entendue dans ce grand procès intenté par Voltaire à l'intolérance, et, sur ce point encore, sur ce point surtout, c'est à lui, en grande partie, qu'est dû le progrès qui s'est fait dans les institutions et dans les lois, en même temps que dans les idées et dans les mœurs. C'est encore l'humanité que nous allons entendre aujourd'hui s'élever, par la voix de Voltaire, contre l'esclavage, contre le servage et contre cette grande barbarie qu'on appelle la guerre.

1. On parle souvent de l'esclavage comme d'une institution de l'antiquité, qui aurait disparu avec le christianisme. On oublie que si, chez les peuples modernes, cette institution s'est transformée dans le servage, qui vaut mieux sans doute que le pur esclavage, mais qui est encore de la servitude, elle a aussi refleuri dans son ancienne forme parmi les nations chrétiennes, au nouveau monde, où elle subsiste encore, de telle sorte que le monde moderne a eu et a encore à la fois des esclaves et des serfs, cumulant ainsi toutes les sortes d'esclavages. On dira que ces nouveaux esclaves ne sont pas des hommes, parce qu'ils sont noirs de la tête aux pieds; à la

à présent dans les lois criminelles de la France, par un honnête homme qui, depuis qu'il connaît ces lois, n'est pas bien sûr de n'être pas pendu un jour, 1788.

bonne heure, il n'y a rien à répondre à cet argument.

L'esclavage était donc une des institutions sociales que la philosophie du XVIIIe siècle trouvait en face d'elle. Elle ne pouvait manquer de flétrir et d'attaquer un tel attentat à l'humanité. Elle reprit sur ce point la polémique instituée par les stoïciens, Sénèque, Épictète, Dion (1), contre cette institution, que le moyen âge avait sanctionnée, en s'appuyant à la fois sur l'autorité d'Aristote et sur celle des apôtres ou des Pères de l'Église, et qui, jusqu'au XVIe siècle, n'avait point trouvé de contradicteur.

Montesquieu ouvre ici encore la carrière. « Il peint, dit Voltaire, qui le critique et même le persiffle souvent, mais qui sait aussi lui rendre hommage, il peint l'esclavage des nègres avec le pinceau de Molière. » Voltaire, à son tour, vient mêler sa voix à celle de Montesquieu pour venger l'humanité outragée et attaquer un si monstrueux abus.

Ceux qui défendaient l'esclavage invoquaient l'autorité de Puffendorf, disant qu'il a été établi « par un libre consentement des parties et par un contrat de faire afin qu'on nous donne. » Voltaire se con-

(1) Voyez l'*Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, par J. Denis, t. II, p. 20 et suivantes.

tente de leur répondre : « Je ne croirai Puffendorf que quand il m'aura montré le premier contrat. »

On invoquait aussi l'autorité de Grotius. « Grotius demande si un homme fait captif à la guerre a le droit de s'enfuir (et remarquez qu'il ne parle pas d'un prisonnier sur sa parole d'honneur). Il décide qu'il n'a pas ce droit. » — « Que ne dit-il aussi, ajoute Voltaire pour le réfuter, qu'ayant été blessé, il n'a pas le droit de se faire panser? La nature décide contre Grotius. »

On alléguait, d'ailleurs, en faveur de l'esclavage, l'intérêt même des esclaves. Ce thème avait été récemment développé par un de ces esprits qui, par amour du paradoxe ou du bruit, se plaisent à soutenir les plus mauvaises causes (la race n'en est pas perdue), par un apologiste de Tibère, de Néron, des Jésuites et du despotisme, par Linguet, dans sa *Théorie des lois civiles* (1767). Voici comment Voltaire résume l'opinion de Linguet et la réfute :

« J'ai lu depuis peu au mont Krapack, où l'on sait que je demeure, un livre fait à Paris, plein d'esprit, de paradoxes, de vues et de courage, tel à quelques égards que ceux de Montesquieu et écrit contre Montesquieu. Dans ce livre, on préfère hautement l'esclavage à la domesticité, et surtout à l'état libre de manœuvre. On y plaint le sort de ces malheureux hommes libres, qui peuvent gagner leur vie où ils

veulent, par le travail, pour lequel l'homme est né, et qui est le gardien de l'innocence comme le consolateur de la vie. Personne, dit l'auteur, n'est chargé de les nourrir, de les secourir; au lieu que les esclaves étaient nourris et soignés par leurs maîtres ainsi que leurs chevaux. »

La réponse de Voltaire est fort simple :

« Cela est vrai, dit-il, mais l'espèce humaine aime mieux se pourvoir que dépendre; et les chevaux nés dans les forêts les préfèrent aux écuries. »

Et plus loin :

« C'est aux hommes sur l'état desquels on dispute, à décider quel est l'état qu'ils préfèrent. Interrogez le plus vil manœuvre, couvert de haillons, nourri de pain noir, dormant sur la paille dans une hutte entr'ouverte; demandez-lui s'il voudrait être esclave, mieux nourri, mieux vêtu, mieux couché; non-seulement il répondra en reculant d'horreur, mais il en est à qui vous n'oseriez en faire la proposition. Demandez ensuite à un esclave s'il désirerait d'être affranchi, et vous verrez ce qu'il vous répondra. Par cela seul la question est décidée (1). »

C'est ainsi que, sans traiter méthodiquement et sous toutes ses faces la question de l'esclavage (ce qui n'est pas sa manière), Voltaire accable, en quel-

(1) Montesquieu avait dit : « Ceux qui parlent le plus pour l'esclavage l'auraient le plus en horreur, et les hommes les plus misérables l'auraient en horreur de même. »

ques mots, cette monstrueuse institution de son ironie et de son bon sens, à la fois si spirituel et si humain. Quelques lignes de cet écrivain valent souvent beaucoup mieux que bien des gros traités.

2. Si l'esclavage subsistait encore au temps de Voltaire sous sa forme antique, comme il subsiste encore aujourd'hui, bien que depuis ce temps plusieurs nations, l'Angleterre, la France (en 1848), l'aient aboli dans leurs colonies, c'était en Amérique. Chose curieuse, c'est dans le nouveau monde qu'a reparu, dans toute sa laideur, cette plaie de l'ancien monde. Mais en Europe, dans la plupart des États, l'esclavage avait pris une nouvelle forme, celle du servage; et sous cette forme, il existait encore en France et dans beaucoup d'autres pays au siècle de Voltaire.

« Plus d'une belle dame, à Paris, dit notre philosophe (1), bien brillante dans une loge de l'Opéra, ignore qu'elle descend d'une famille de Bourgogne ou du Bourbonnais, ou de la Franche-Comté, ou de la Marche, ou de l'Auvergne, et que sa famille est encore esclave mortaillable, mainmortable. »

« Au sein de la liberté et des plaisirs de la capitale, dit-il ailleurs (2), on aura peine à croire qu'il est encore des

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. ESCLAVES.

(2) *Extrait d'un mémoire pour l'entière abolition de la servitude en France.*

Français qui sont de la même condition que le bétail de la terre qu'ils arrosent de leurs larmes, et que leur état se règle par les mêmes lois. »

En quoi consistait ce nouveau genre d'esclavage? C'est ce que Voltaire lui-même va nous apprendre.

Il était double. Il y avait l'esclavage de la personne (servitude personnelle), et la servitude des fonds (servitude réelle).

« La condition de la personne constituée en *mainmorte* est telle que le seigneur est nécessairement son héritier, si elle meurt sans que ses enfants ou ses proches parents vivent et demeurent avec elle dès la naissance sans interruption, et usent du même pot et feu. »

Ainsi l'on ne pouvait disposer de ses biens en faveur de ses enfants, si ceux-ci n'avaient toujours vécu avec leur père, dans la même maison et à la même table.

D'après cela, suivant la coutume de la Franche-Comté contre laquelle réclame Voltaire (1), une fille qui se mariait perdait tout droit à son héritage, si, pendant les six premiers mois de son mariage, elle couchait hors de la maison paternelle.

(1) *Coutume de Franche-Comté sur l'esclavage imposé à des citoyens par une vieille coutume.*

« Un enfant, ajoute Voltaire, quitte-t-il la maison paternelle pour aller chercher fortune ailleurs, ou acquérir la liberté, il perd le droit de succéder à son père : le seigneur est son héritier.

» Une mère, passant à de secondes noces, emmène-t-elle son enfant : s'il meurt, le seigneur est son héritier. »

Voilà pour l'esclavage personnel. « L'esclavage *réel* est celui qui est affecté à une habitation. »

« Le serf est privé de la faculté d'hypothéquer et de vendre son bien, et par conséquent, il ne peut, ni faire des emprunts pour améliorer ses terres, ni se livrer au commerce (1).

» Les femmes qui même apportent à leurs maris une dot en argent n'ont point d'hypothèque sur leurs biens pour sûreté de cette dot. »

Une conséquence de cette servitude, c'est que l'étranger qui venait habiter la terre à laquelle elle était attachée et qui y restait plus d'un an, devenait à son tour le serf du seigneur.

« Il est arrivé quelquefois qu'un négociant français, père de famille, attiré par ses affaires dans ce pays barbare (le Jura), y ayant pris une maison à loyer pendant une année, et étant mort ensuite dans sa patrie, dans une autre province de

(1) *Extrait d'un mémoire, etc.*

France, sa veuve, ses enfants, ont été tout étonnés de voir des huissiers venir s'emparer de leurs meubles, les vendre au nom de saint Claude, et chasser une famille entière de la maison de son père (1). »

Telles étaient les servitudes qui pesaient encore à cette époque sur une partie de la France, en particulier sur la Franche-Comté.

« On demande, à ce propos, dit Voltaire (2), comment la comté de Bourgogne eut le sobriquet de *franche* avec une telle servitude. C'est sans doute comme les Grecs donnèrent aux Furies le nom d'*Euménides*, bons cœurs. »

Les moines usaient et abusaient largement pour leur part de cet état de choses.

« Les corps ecclésiastiques se sont toujours montrés les plus empressés à s'arroger ce droit odieux de servitude, à l'étendre au delà de ses bornes et à l'exercer avec plus de dureté. Les moines possèdent la moitié des terres de la Franche-Comté, et toutes ces terres ne sont peuplées que de serfs (3). »

On sait avec quelle ardeur Voltaire prit en main la

(1) *Au roi en son conseil pour les sujets du roi qui réclament la liberté en France contre des moines bénédictins devenus chanoines de Saint-Claude en Franche-Comté.*

(2) *Dictionnaire philosophique.*

(3) *Extrait d'un mémoire, etc.*

cause des serfs du Jura contre les moines de Saint-Claude; cette cause, malgré l'inutilité de ses efforts, il ne cessa de la soutenir, presque jusqu'à sa mort. De 1760 à 1776, il publia toutes sortes d'écrits pour *les habitants du mont Jura et du pays de Gex*, *requêtes*, *suppliques*, *remontrances*, *mémoires*, ouvrages de forme légère. Mais il avait affaire, cette fois, à trop forte partie : il ne put obtenir l'affranchissement des mainmortables des moines de Saint-Claude; et même quand, par l'édit de 1778, le roi Louis XVI rendit la liberté aux serfs de ses domaines, les moines de Saint-Claude se gardèrent bien de suivre cet exemple. Voici comment Voltaire (1) fait parler leurs mainmortables.

« Quand nous avons fait quelques remontrances modestes sur cette étrange tyrannie de gens qui ont juré à Dieu d'être pauvres et humbles, on nous a répondu : il y a six cents ans qu'ils jouissent de ce droit; comment les en dépouiller? Nous avons répliqué humblement : il y a trente ou quarante mille ans, plus ou moins, que les fouines sont en possession de manger nos poulets; mais on nous accorde la permission de les détruire quand nous les rencontrons.

N. B. — C'est un péché mortel dans un chartreux de manger une demi-once de mouton; mais il peut, en sûreté de conscience, manger la substance de toute une famille. J'ai vu les chartreux de mon voisinage hériter cent mille écus

(1) *Dictionnaire philosophique*.

d'un de leurs esclaves mainmortables, lequel avait fait cette fortune à Francfort par son commerce. Il est vrai que la famille dépouillée a eu la permission de venir demander l'aumône à la porte du couvent, car il faut tout dire..... On n'a pas pensé jusqu'à présent à réformer cette jurisprudence chrétienne qu'on vient d'abolir dans les États du roi de Sardaigne (1); mais on y pensera. Attendons seulement quelques siècles, quand les dettes de l'État seront payées. »

Heureusement on finit par y penser, et il ne fallut pas attendre quelques siècles; mais il fallut une révolution pour effacer de la loi les derniers vestiges de cette barbarie, et c'est encore à Voltaire qu'est dû, en grande partie, ce résultat. « L'affranchissement des mainmortables, écrit, en 1787, le biographe de Voltaire que j'ai déjà cité (Duvernet), l'affranchissement des mainmortables n'est point encore consommé, malgré l'édit paternel de Louis XVI. Il le sera sans doute avec le temps (il le fut deux ans plus tard), et l'on devra à Voltaire l'honneur de l'avoir demandé et d'en avoir préparé les voies. » Non-seulement, en effet, Voltaire avait pris la défense des serfs du Jura, mais il avait rédigé un mémoire pour l'*entière abolition de la servitude en France*, auquel il avait joint un *projet*

(1) Le roi de Sardaigne affranchit les serfs du duché de Savoie par un édit du 20 janvier 1762.

d'affranchissement. Si sa voix ne fut pas écoutée tout de suite, elle finit par se faire entendre, et le mouvement d'affranchissement dont il a été l'un des premiers et l'un des plus ardents à donner le signal s'est propagé et continue aujourd'hui ; il vient même de gagner la Russie.

3. L'homme qui protestait, au nom de l'humanité, contre toute barbarie, ne pouvait pas rester muet sur la plus grande de toutes les barbaries, sur la guerre. Sans doute la guerre est légitime, quand elle est nécessaire pour défendre le droit (de même que l'emploi de la force dans le cas de légitime défense); mais il est rare qu'elle n'ait pas un autre but, et, fût-elle légitime, elle est toujours un moyen barbare; car avec elle, c'est toujours en définitive la force qui décide, et le droit triomphât-il avec elle, il ne triomphe qu'au prix du sang. Aussi faut-il espérer qu'elle s'éloignera de plus en plus à mesure que progressera la civilisation. Personne n'a peint en traits plus vifs que Voltaire la barbarie de la guerre et la futilité des causes qui l'engendrent d'ordinaire. Ce n'est pas qu'il se fasse le disciple de l'abbé de Saint-Pierre (1). Il avait l'esprit trop pratique pour

(1) Il y a bien un écrit de Voltaire qui a pour titre : *De la paix perpétuelle (par le docteur Goodheart, traduction de M. Chambon,* 1769); mais ce titre est destiné à dissimuler le but de l'ouvrage, où l'auteur engage une très-vive polémique contre le christianisme.

ne pas repousser ce qu'il y avait de chimérique dans les plans du bon abbé; et, d'un autre côté, quelque pénétré qu'il fût du sentiment de l'humanité, il n'élevait pas assez son esprit vers l'idéal de l'humanité pour concevoir, à la manière de Kant, l'idée de la paix perpétuelle comme le but que la raison impose aux efforts des hommes et dont ils doivent tendre à se rapprocher toujours davantage. Il croit que la guerre est *un fléau inévitable*, mais il n'en dirige pas moins contre cette barbarie ses traits les plus acérés. Écoutons-le :

« C'est sans doute un très-bel art (1), que celui qui désole les campagnes, détruit les habitations et fait périr, année commune, quarante mille hommes sur cent mille. . . . .

. . . .

» Un généalogiste prouve à un prince qu'il descend en droite ligne d'un comte dont les parents avaient fait un pacte de famille, il y a trois ou quatre cents ans, avec une maison dont la mémoire même ne subsiste plus. Cette maison avait des prétentions éloignées sur une province dont le dernier possesseur est mort d'apoplexie : le prince et son conseil voient son droit évident. Cette province, qui est à quelques centaines de lieues de lui, a beau protester qu'elle ne le connaît pas, qu'elle n'a nulle envie d'être gouvernée par lui; que pour donner des lois aux gens, il faut au moins avoir leur consentement; ces discours ne parviennent pas seulement

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. GUERRE.

aux oreilles du prince, dont le droit est incontestable. Il trouve incontinent un grand nombre d'hommes qui n'ont rien à perdre : il les habille d'un gros drap bleu à cent dix sous l'aune, borde leur chapeau avec du gros fil blanc, les fait tourner à droite et à gauche, et marche à la gloire.

» Les autres princes, qui entendent parler de cette équipée, y prennent part, chacun selon son pouvoir, et couvrent une petite étendue de pays de plus de meurtriers mercenaires que Gengis-Kan, Tamerlan, Bajazet, n'en traînèrent à leur suite.

» Des peuples assez éloignés entendent dire qu'on va se battre, et qu'il y a cinq ou six sous par jour à gagner pour eux, s'ils veulent être de la partie ; ils se divisent aussitôt en deux bandes comme des moissonneurs, et vont vendre leurs services à quiconque veut les employer.

» Ces multitudes s'acharnent les unes contre les autres, non-seulement sans avoir aucun intérêt au procès, mais sans savoir même de quoi il s'agit.

» On voit à la fois cinq ou six puissances belligérantes, tantôt trois contre trois, tantôt deux contre quatre, tantôt une contre cinq, se détestant toutes également les unes les autres, s'unissant et s'attaquant tour à tour ; toutes d'accord en un seul point, celui de faire tout le mal possible.

» Le merveilleux de cette entreprise infernale, c'est que chaque chef des meurtriers fait bénir ses drapeaux, et invoque Dieu solennellement avant d'exterminer son prochain. Si un chef n'a eu que le bonheur de faire égorger deux ou trois mille hommes, il n'en remercie point Dieu ; mais lorsqu'il y en a eu environ dix mille d'exterminés par le feu et par le fer, et que, pour comble de grâce, quelque ville a

été détruite de fond en comble, alors on chante, à quatre parties, une chanson assez longue, composée dans une langue inconnue à tous ceux qui ont combattu, et, de plus, toute farcie de barbarismes. La même chanson sert pour les mariages et pour les naissances, ainsi que pour les meurtres; ce qui n'est point pardonnable, surtout dans la nation la plus renommée pour les chansons nouvelles. »

Puis, s'adressant à ces prédicateurs ou à ces moralistes qui ne trouvent rien à dire contre ces meurtres, contre ces rapines, contre ces brigandages, contre cette rage universelle qui désole le monde, il s'écrie :

« Misérables médecins des âmes, vous criez pendant cinq quarts d'heure sur quelques piqûres d'épingles, et vous ne dites rien sur la maladie qui nous déchire en mille morceaux! Philosophes moralistes, brûlez tous vos livres. Tant que le caprice de quelques hommes fera loyalement égorger des milliers de nos frères, la partie du genre humain consacrée à l'héroïsme sera ce qu'il y a de plus affreux dans la nature entière.

» Que deviennent et que m'importent l'humanité, la bienfaisance, la modestie, la tempérance, la douceur, la sagesse, la piété, tandis qu'une demi-livre de plomb, tirée de six cents pas me fracasse le corps, et que je meurs à vingt ans dans des tourments inexprimables, au milieu de cinq ou six mille mourants, tandis que mes yeux, qui s'ouvrent pour la dernière fois, voient la ville où je suis né détruite par le fer et par la flamme, et que les derniers sons qu'entendent mes oreilles

sont les cris des femmes et des enfants expirants sous des ruines, le tout pour les prétendus intérêts d'un homme que nous ne connaissons pas. »

Et c'est après avoir ainsi parlé de la guerre que Voltaire ajoute : « ce qu'il y a de pis, c'est que la guerre est un fléau inévitable. » — Mais si elle est une chose si barbare, si atroce, si absurde, si contraire à l'humanité et à la raison, pourquoi déclarer qu'elle est un fléau inévitable? Il est vrai que l'histoire nous montre partout les nations armées les unes contre les autres; mais doit-on nécessairement juger de l'avenir par le passé? Ou il faut désespérer de la raison, ou il faut croire qu'elle finira par triompher de la folie et de la barbarie des hommes.

Telles sont les principales idées de Voltaire ; tel est, en matière politique et morale, l'esprit de Voltaire, suivant une expression qu'on aimait à employer au XVIIIe siècle, qui fut en effet le siècle de l'esprit. Vous le voyez, c'est celui même de l'humanité, car avec Voltaire il faut toujours en revenir à ce mot.

Cet amour de l'humanité ne lui permettait de rester étranger à aucune question relative au bien public. Il n'était pas de ceux qui pratiquent cette vieille maxime des moines : « Laisser aller le monde comme il va, faire son devoir tellement quellement, et dire toujours du bien de monsieur le prieur. »

Voici ce qu'il pensait de cette belle maxime (1) :

« Elle peut laisser le couvent dans la médiocrité, dans le relâchement et dans le mépris. Quand l'émulation n'excite point les hommes, ce sont des ânes qui vont leur chemin lentement, qui s'arrêtent au premier obstacle, et qui mangent tranquillement leurs chardons à la vue des difficultés qui les rebutent; mais, aux cris d'une voix qui les encourage, aux piqûres d'un aiguillon qui les réveille, ce sont des coursiers qui volent et qui sautent au delà de la barrière. Sans les avertissements de l'abbé de Saint-Pierre, les barbaries de la taille arbitraire ne seraient peut-être jamais abolies en France. Sans les avis de Locke, le désordre public dans les monnaies n'eût point été réparé à Londres. Il y a souvent des hommes qui, sans avoir le droit de juger leurs semblables, aiment le bien public autant qu'il est négligé par ceux qui acquièrent, comme une métairie, le pouvoir de faire du bien et du mal. »

Voltaire fut précisément un de ces hommes. Aussi ne demeura-t-il pas indifférent aux questions soulevées par cette nouvelle science sociale qu'a créée le XVIIIe siècle sous le nom d'économie politique, et y porta-t-il, avec cet amour de l'humanité et du bien public qui l'animait, ce bon sens et cet esprit qu'il possédait à un si haut degré. C'est ainsi que, s'il a finement raillé les exagérations et les bizarreries des

(1) *Ce qu'on ne fait pas et ce qu'on pourrait faire.*

économistes (1), il s'est rangé de leur côté, toutes les fois qu'ils avaient pour eux la raison et qu'ils marchaient dans le sens du progrès. Voyez, entre autres écrits, sa *diatribe à l'auteur des Éphémérides* (2), où, sous les formes les plus piquantes, il soutenait avec Turgot le principe de la libre circulation des grains, mais où il avait le tort, paraît-il, d'attribuer aux prêtres, dans les derniers troubles, un rôle qu'ils n'y avaient point eu. Ce fut du moins le motif qui fit supprimer cet écrit par un arrêt du Conseil du 19 août 1775. On conçoit l'admiration de Voltaire pour Turgot et pour les édits qui furent rendus sous son administration :

« J'appris, dit le personnage qu'il met en scène dans sa *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*, j'appris qu'un ministre d'État, qui n'était ni conseiller ni prêtre, venait de faire publier un édit par lequel, malgré les préjugés les plus sacrés, il était permis à tout Périgourdin de vendre et d'acheter du blé en Auvergne, et tout Champenois pouvait manger du pain fait avec du blé de Picardie.

» Je vis dans mon canton une douzaine de laboureurs, mes frères, qui lisaient cet édit sous un de ces tilleuls qu'on appelle chez nous un rosni, parce que Rosni, duc de Sully, les avait plantés.

» Comment donc! disait un vieillard plein de sens, il y a

(1) Voyez *L'homme aux quarante écus.*

(2) *Journal d'économie politique*, qui représentait particulièrement les intérêts de l'agriculture.

soixante ans que je lis des édits ; ils nous dépouillaient presque tous de la liberté naturelle en style inintelligible, et en voici un qui nous rend notre liberté, et j'en entends tous les mots sans peine. Voilà la première fois, chez nous, qu'un roi a raisonné avec son peuple ; l'humanité tenait la plume, et le roi a signé. Cela donne envie de vivre : je ne m'en souciais guère auparavant. »

Turgot représentait, dans la politique, la philosophie, la liberté, non pas sans doute encore la liberté politique, mais la liberté du travail et de l'industrie, et déjà la liberté des cultes, qu'il réclamait, comme Voltaire, au nom de la raison d'État, du droit naturel et des vrais principes religieux (1); il travaillait ainsi à affranchir l'homme, et à lui rendre, avec sa liberté, sa dignité. Vous avez vu comment Voltaire lui témoigna son admiration dans son voyage à Paris, peu de jours avant sa mort. Cette admiration, il l'avait d'ailleurs exprimée sous toutes les formes, et elle lui avait inspiré de très-beaux vers. Dans l'*Ode sur le passé et le présent* (2), il s'écrie :

Contemple la brillante aurore
Qui t'annonce enfin les beaux jours :
Un nouveau monde est près d'éclore ;
Até disparaît pour toujours.

(1) Voyez le *Mémoire sur la tolérance*, adressé au roi au retour du sacre.

(2) Juin 1775.

Vois l'auguste philosophie
Chez toi si longtemps poursuivie,
Dicter ses triomphantes lois.
La vérité vient avec elle
Ouvrir la carrière immortelle,
Où devraient marcher tous les rois.

. . . .

Quels dieux répandent ces bienfaits ?
« C'est un seul homme. » — Et le vulgaire
Méconnaît les biens qu'il a faits !
Le peuple en son erreur grossière
Ferme les yeux à la lumière ;
Il n'en peut supporter l'éclat.
Ne recherchons point ses suffrages :
Quand il souffre, il s'en prend aux sages ;
Est-il heureux, il est ingrat.

On prétend que l'humaine race,
Sortant des mains du Créateur,
Osa, dans son absurde audace,
S'élever contre son auteur.
Sa clameur fut si téméraire,
Qu'à la fin Dieu, dans sa colère,
Se repentit de ses bienfaits.
O vous que l'on voit de Dieu même
Imiter la bonté suprême,
Ne vous en repentez jamais.

Rapprochez de cette ode l'*Épître à un homme*, adressée à Turgot après sa disgrâce. Voltaire, a-t-on dit justement (1), était ici la voix de la postérité.

(1) Henri Martin, *Histoire de France*, t. XVI, p. 381.

Que dirai-je encore? Je n'ai dissimulé aucun des défauts de Voltaire, mais je me suis surtout efforcé de mettre en lumière l'esprit qui l'anime et qui fait sa grandeur : l'esprit d'humanité. Ce mot que j'ai tant de fois répété, à propos de Voltaire, je ne puis que le répéter encore en finissant : il résume toute sa philosophie. Il s'est fait, dans notre siècle, une violente réaction contre Voltaire. Mais prenez garde que cette réaction a bien moins sa cause dans les défauts et les excès de cet écrivain que dans l'esprit même du passé, auquel il a porté de si rudes coups et qui voudrait renaître. De là en particulier les fureurs de Joseph de Maistre. Je conçois ces colères : elles ne sont que trop naturelles; mais ce qui est plus surprenant et plus triste, c'est de voir Voltaire raillé par des écrivains dont les œuvres sont mille fois plus immorales et plus dangereuses que ses écrits les plus licencieux, parce qu'elles ont la prétention d'être sérieuses, et qui n'ont aucun souci des grandes idées qui relevaient et inspiraient ce philosophe. Plût à Dieu qu'ils eussent la moindre étincelle du feu sacré qui le consumait!

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE LEÇON. — INTRODUCTION.

IDÉES MORALES ET POLITIQUES PROPRES AU XVIIIe SIÈCLE.

DEUXIÈME LEÇON. — INTRODUCTION (SUITE).

ORGANES DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES AU XVIIIe SIÈCLE.

TROISIÈME LEÇON. — INTRODUCTION (SUITE ET FIN).

MOYENS EMPLOYÉS PAR LES ÉCRIVAINS POUR RÉPANDRE ET FAIRE TRIOMPHER LEURS IDÉES.

QUATRIÈME LEÇON. — L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE.

SA VIE ET SON CARACTÈRE.

CINQUIÈME LEÇON. — L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE (SUITE).

SES IDÉES MORALES ET POLITIQUES.

HUITIÈME LEÇON. — MONTESQUIEU (SUITE).

SON CARACTÈRE. — SES IDÉES MORALES.

NEUVIÈME LEÇON. — MONTESQUIEU (SUITE).

SES IDÉES POLITIQUES.

DIXIÈME LEÇON. — MONTESQUIEU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

ONZIÈME LEÇON. — MONTESQUIEU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

DOUZIÈME LEÇON. — VOLTAIRE.

SA VIE.

TREIZIÈME LEÇON. — VOLTAIRE.

SA VIE (SUITE ET FIN).

QUATORZIÈME LEÇON. — VOLTAIRE.

SES IDÉES MORALES.

QUINZIÈME LEÇON. — VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES.

SEIZIÈME LEÇON. — VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

DIX-SEPTIÈME LEÇON. — VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

ERRATA

Page 16, lignes 1 et 2, *rétablissez ainsi la ponctuation :* elle a donné au monde la liberté religieuse : la liberté des cultes; et la liberté philosophique : la liberté de penser.

P. 17, ligne 12 de l'argument de la deuxième leçon, *au lieu de :* caractère et note particulière de chacun d'eux, *lisez* caractère et rôle particulier de chacun d'eux.

P. 20, l. 7, *rétablissez ainsi la ponctuation :* la liberté philosophique: la critique des libres penseurs, etc.

Même page, note 2, ligne 2, où il fonde le monde sur la raison, *lisez* où il fonde la morale sur la raison.

P. 26, dernière ligne de la note : si je ne m'étais renfermé dans ce siècle, *lisez* si je ne m'étais renfermé dans ce cercle.

P. 33, l. 8, les femmes, exilées au désert, *lisez* les femmes arrêtées au désert.

P. 36, l. 2, après avoir accordé seize millions de don gratuit, *lisez* après avoir accordé au roi, etc.

P. 40, l. 5, et il ne s'y opposa pas, *lisez* et il ne s'opposa pas.

P. 57, l. 9 et 10, Il voulut s'en tenir, *lisez* Il voulait s'en tenir.

P. 66, l. 12 et 13, celle entre autres de despoticité, *lisez* celle entre autres de la despoticité.

Même page, l. 18, tout pouvoir pour faire du bien, *lisez* tout pouvoir pour faire le bien.

P. 76, première ligne de la note 2, on trouve bien dans certains écrivains du XVIIIe siècle, *lisez* on trouve bien dans certains écrivains du XVIe siècle.

P. 77, dernière ligne de la note 1, d'Alibert, *lisez* d'Alibart.

P, 80, l. 21, ou un demi-vizirat, *lisez* ou au demi-vizirat.

P. 82, l. 4, *après ces mots* : au choix du roi ou du ministre, intercalez ceux-ci : pour chaque place de rapporteur ou de maître, etc.

P. 83, l. 13, l'exclusion de l'élément démocratique, *lisez* d'exclure l'élément démocratique.

Même page, l. 21, le pouvoir créatif, *lisez* le pouvoir exécutif.

P. 85, l. 8, il n'est possible, *lisez* il n'est pas possible.

P. 108, l. 18, comment il se trouve, *lisez* comment il se trouva.

P. 111, l. 21, le prince Kinski, *lisez* le prince Linzki.

P. 117, l. 7, et en révéler l'esprit, *lisez* et en en révélant l'esprit.

P. 123, l. 13, de l'argument, en cherchant à le concilier avec la puissance divine, *lisez* en cherchant à le concilier avec la prescience divine.

P. 126, l. 26 et 27, mais je sentis, *lisez* mais je sentais

P. 131, l. 5, *avant ces mots* : d'un autre côté, *mettez* ni.

P. 134, l. 12, ni l'indifférence, *lisez* ni de l'indifférence.

P. 140, à la note, Livre XXXIV, *lisez* Lettre LXXXIV.

P 156, l. 18, il y avait donc lieu, *lisez* il y aurait donc lieu.

P. 157, l. 10, pour les distinguer du despotisme, *lisez* pour la distinguer du despotisme.

P. 159, l. 7, toutes les vertus publiques, *lisez* sans les vertus publiques.

P. 160, l. 14 et 15, et à répéter, *lisez* et répéter.

P. 164, l. 21, *rétablissez ainsi la ponctuation* : depuis Richelieu, Richelieu, etc.

P. 165, l. 3 de la note, par une grande tempête, *lisez* par une grande conquête.

P. 170, l. 12 et 13, les maux dont on se plaint, *lisez* les instruments des maux dont on se plaint.

P, 200, l. 1 et 2, et par conséquent ne coupant point le mal à la racine, *lisez* et par conséquent ne coupent point le mal à la racine.

P. 204, l. 13, on allègue l'utilité de l'esclavage pour l'esclavage lui-même, *lisez* ou allègue l'utilité de l'esclavage pour l'esclave lui-même.

P. 206, l. 23, était une si grande conséquence, *lisez* était d'une si grande conséquence.

P. 215, l. 21, c'était en 1723, *lisez* c'était en 1726.

P. 219, l. 3, à la fin du vers, *au lieu de* parmi nous, *lisez* parmi vous.

P. 221, l. 18, de Bore, *lisez* de Boze.

P. 236, l. 5, le 27 juin, *lisez* le 19 juin.

P. 242, l. 8, il stimule, *lisez* il stimula.

Même page, lignes 5 et 6 de la note, au ministre de la Guerre, *lisez* au ministre de Genève.

Même note, à la fin (p. 243), à madame Streckeisen-Moultou, *lisez* à M. Streckeisen-Moulton.

P. 243, l. 2, et flétrir sa famille, *lisez* et flétri sa famille.

P. 255, l. 7, *avant ces mots :* il disait plaisamment, *rétablissez ceux-ci* craignant pour le succès d'*Irène*.

Même page, l. 16, son quêteur et son confesseur, *lisez* son prétendu confesseur.

P. 261, l. 21 et 22, notre tâche est faite ici, *lisez* notre tâche est facile ici.

P. 267, l. 4, combattre ses idées, *lisez* combattre ses désirs.

P. 272, l. 8, et le second, *lisez* et la seconde.

P. 273, l. 10, de tout parti, *lisez* de tout pacte.

P. 276, l. 2, l'origine de l'idée de la morale, *lisez* l'origine de l'idée de la loi morale.

P. 288, l. 2, sur la question pratique, *lisez* sur la question politique.

P. 292, l. 19, pour attacher les autres à la charrue, *lisez* pour atteler les autres à la charrue.

P. 307, l. 12, qui en poussait la réforme, *lisez* qui en poursuit la réforme.

P. 312, l. 18, titre VI, *lisez* titre XV.

P. 318, l. 23, et qui semblait, *lisez* et qui semblent.

P. 322, l. 14, il s'en faut que tout vertige, *lisez* il s'en faut que tout vestige.

P. 323, l, 13, l'édit de 1714, *lisez* l'édit de 1724.



Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.



